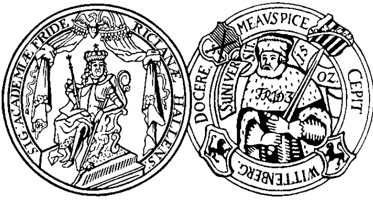



Beitrag zur Erkenntniss des Sufismus nach Ibn Ḫaldûn ...

Frank, Herman
Ibn Ḫaldûn

Leipzig, 1884

urn:nbn:de:gbv:3:5-36114

Beitrag

zur

Erkenntniss des Sufismus

nach

Ibn Ḫaldûn.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doctorwürde

eingereicht bei der

Philosophischen Fakultät der Universität Leipzig

von

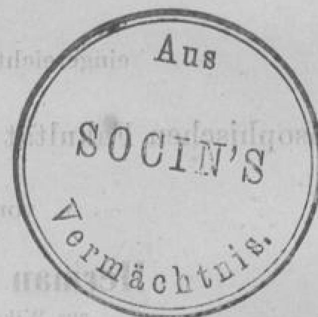
Herman Frank, †

aus Wikoline.

Leipzig 1884.

Druck von W. Drugulin.


BIBLIOTHEK
der
Deutschen
Morgenländischen
Gesellschaft.


Aus
SOCIN'S
Vermächtnis.

Ibn Ḥaldûn über den Sufismus.

„Sufi's" nennt man die Anhänger einer im Orient weit verbreiteten, durchaus mystisch-religiös gefärbten Sekte, welche besonders in Persien ihren Sitz hat. Ueber ihre Entstehung hat sich bisher eine feste Meinung noch nicht gebildet, indem gar nicht gewiss ist, ob der Ursprung in oder ausserhalb Persiens zu suchen ist, und indem besonders die Ähnlichkeit einiger ihrer Lehrsätze mit denen Indischer Philosophien zur Annahme einer vom Islam unabhängigen Einführung aus Indien leitet[1], während andrerseits besonders die islamischen Schriftsteller die Wurzeln des Sufismus im Islam suchen zu müssen glauben. Wo und wann auch die Entstehung der Grundgedanken des Sufismus vor sich gegangen ist: so viel steht fest, dass derselbe nach Einführung des Islam in Persien die raschesten Fortschritte machte, mehr oder weniger die bedeutendsten persischen Dichter beeinflusste, seit Ismael Sofi[2] sogar anfing, eine

---

[1] Auf diese Ähnlichkeit wies schon Jones hin: *Asiat. Res. Vol. III*, S. 165 (hiermit auch zu vergleichen Williams, *Indian wisdom* S. 114 und Colebroke, *miscell. essays Vol. I*, S. 400). Ausdrücklicher Brown: *The dervishes or oriental spiritualism.* Auch de Sacy (*Journal des Savans* 1821—22) vermuthet gegen Tholuck (*Sufismus* S. 38—73) auf den Dabistân gestützt, einen Zusammenhang mit der indischen Religionsphilosophie. (Näheres hierüber: unten S. 6).

[2] Malcolm, *History of Persia* II, S. 267.

politische Rolle zu spielen und noch in diesem Jahrhundert unter den Kaukasusvölkern bedeutsam hervortrat.[1] Ausserdem aber findet der Sufismus bis in unsere Tage eine stete Pflegestätte in zahlreichen Mönchsorden und klosterähnlichen Congregationen und trat auch in dieser Form dem Forschungseifer des Occidents zunächst entgegen.[2]

Bei dieser Sachlage ist es sehr erklärlich, dass vor allem die Orientalen selbst sich über das Wesen des Sufismus in wissenschaftlicher Weise Rechenschaft zu geben versuchten, wobei man in erster Linie natürlich auf die Zeugnisse der Sufi angewiesen war. Und hierbei wurde die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, dass die Sufi sich einer dunklen, von der allgemeinen Sprache abweichenden Redeweise bedienten, ja eine förmliche Schulterminologie unter sich ausgebildet hatten. Soweit es sich um bildliche Ausdrücke handelte, war die Feststellung des damit gemeinten in allgemein verständlicher Weise leicht möglich, und auch in nicht-bildlichen Ausdrücken boten sich hier (wie in jeder Kunstsprache) eine Anzahl Begriffe dar, welche, um der Kürze willen mit einem einzigen Wort bezeichnet, sich gleichwohl nur mit gewissem Wortaufwande verständlich machen liessen. Bis zu diesem Grade haben lexicalische Bearbeitungen[3] der Kunstausdrücke einen guten Sinn; und hierzu bringen die Orientalen wegen

---

1 Darüber schreibt Bodenstedt: „Orientalische Litteratur", in Nr. 1 und 2 des „Magazin für die Litterat. des In- und Ausl." Jahrgang 1884.

2 So lernte Graham, als Militair, den Sufismus in Indien kennen und veröffentlichte seine Beobachtungen in einem Aufsatz in: *Transactions of the literary society of Bombay, London* 1819, *Vol. I*, S. 406—428.

3 Im folgenden sind besonders folgende drei, zu gewissem Ansehen gelangten lexicalischen Bearbeitungen der sufischen Kunstwörter herangezogen: 1. *Ali ben Muhamed Dschordschânî* (ed. Flügel, Lipsiae 1845). — 2. *Ibn 'Arabî* (Anhang ebend.). — 3. *Dictionary of the technical terms of the Sufies* des *'Abd-urrazzâḳ* (ed. Sprenger, Calcutta 1845).

der Gewohnheit des Reflektirens über die eigene Sprache eine gute Befähigung mit. Aber darüber hinaus wies der Sufismus eine Anzahl von Ausdrücken auf, welche die Eingeweihten selbst nicht erklären zu können behaupteten, da es sich um eigenartige, d. h. nur dem Sufi eigene Seelenzustände handele. Aussagen werden sich auch über diese machen lassen, wie dies auch thatsächlich oft geschehen ist; nur zeigen sich dabei grosse Schwierigkeiten: die Darsteller werden eben sehr von einander abweichende Erklärungen über ihr Gefühl abgeben, und die Leser durch blosse Begriffe kaum eine deutliche Vorstellung von dem gewinnen können, was in ihrer Erfahrung gar nicht oder nur in so schwachen Analogien vorkommt, dass dieselben zur Verdeutlichung der stärkeren Empfindungen Anderer nicht ausreichen.[1] Wie nun aber die jeder Wissenschaft entgegenstehende Schwierigkeit und auch der Reiz des Wissens in der Durchdringung des vorläufig Unbekannten liegt, so sind auch diese dunklen Seelenregungen in den Bereich der wissenschaftlichen Forschung gezogen worden.

Hierbei sind nur zwei Methoden möglich: die psychologische oder rationalistische und die theologische oder supranaturalistische.

---

[1] Besonders deutlich hat Ġazzâlî auf den geringen Werth dessen hingewiesen, was man durch Lesen und Hören vom Sufismus sich aneignet
فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم . . . حتى اطّلعت على كُنْه مقاصدهم
العلمية وحصّلت ما يمكن أن يحصّل من طريقهم بالتعليم والسماع فظهر لى ان
اخصّ خواصّهم ما لا يمكن الوصول اليه بالتعليم „da begann ich mit Aneignung ihrer Lehre durch Lesen ihrer Bücher, bis ich mir in das Wesen dessen, was sie eigentlich wollen eine Einsicht erwarb und mir dasjenige von ihrer Methode aneignete, was man durch Lesen und Hören erlangen kann. Dann wurde mir klar, dass das Eigenthümlichste ihrer Besonderheiten das ist, wozu man nicht durch den Unterricht vordringen kann.“ Schmölders, *Essai sur les écoles philosophiques* S. ٣٧.

Die erstere geht von den durch die Erfahrung allgemein bekannten und verständlichen Thatsachen des Seelenlebens aus und sucht daran jene unbekannten Vorgänge anzuknüpfen, welche die Sufi als ihre Besonderheit in Anspruch nehmen. Die supranaturalistische Methode stützt sich auf den, von der geoffenbarten Religion dogmatisch festgestellten Gottesbegriff und sieht das sufische Seelenleben als ein durch direkte göttliche Einwirkung geleitetes an, zu welchem die selbstständige Thätigkeit des Menschen hinzukommen muss. Die Orientalen haben fast ausschliesslich den zweiten Weg gewählt, und dies ist bei dem mächtigen Druck, den der Islam auf das ganze öffentliche und private Leben des Orients ausübt, sehr erklärlich. Wie weit eine äussere Rücksicht auf das islamische Dogma im Gegensatz zur inneren Überzeugung waltet, dies ist bei den zahlreichen Vermittelungsversuchen in dem Detail der Darstellung schwierig zu unterscheiden. Allein in der Anlage des Ganzen kann kaum verborgen bleiben, ob der Schriftsteller auf rationalistischer oder auf dogmatischer Grundlage stehend, die mancherlei anstössigen Irrlehren der Sufi in das Dogma einzufügen bemüht ist.

Zu den Darstellungen der ersteren Art gehört ganz unzweifelhaft der dem Sufismus gewidmete Abschnitt aus den Prolegomenen des Ibn Ḫaldûn, dessen Gedankengang im Folgenden näher dargelegt werden soll. Ibn Ḫaldûn schickt zunächst eine kleine geschichtliche Einleitung über Entstehung und Namen des Sufismus voraus.[1]

[1] Der Text ist herausgegeben von Quatremère: *Notices et extr. tom. XVIII*, S. 59 (Qutrm.) und theilweise auch von de Sacy (d. S.) in der Einleitung der *Nafaḥât al uns* von Ǵâmî ebend. *tom. XII*, S. 298. — Ferner: Bulaker Ausgabe des Ibn Ḫaldûn I, p. ۳۹۰—۳۹۱ (B.), ferner Beyruter Ausgabe der *Mukaddima* p. ۴۰۸ (Beyrut). — Bemerkungen zum Text enthält auch: *Les prolégomènes d'Ibn Khaldun traduits en français et commentés par M. de Slane, Paris* 1863, *tom. III*, S. 85.

علم التصوّف

هذا العلم من علوم الشريعة[a] الحادثة فى الملّة واصله
ان طريقة[b] هاولاء القوم لم تزل عند سلف الآمّة وكبارها
من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق[c] والهداية
واصلها العكوفُ على العبادة والانقطاعُ الى الله[d] والاعراض
عن زخرف الدنيا وزينتها والزهدُ فيما يقبل عليه الجمهور
من لذّة ومال وجاه والانفرادُ عن الخلق فى الخلوة للعبادة
وكان ذلك عامّا فى الصحابة والسلف فلما فشا الاقبال على
الدنيا فى القرن الثانى وما بعده وجنح الناس الى مخالطة
الدنيا اختصّ المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوّفة

Varianten des Textes: [a] العلوم الشرعيّة B. [b] طريق d. S. [c] للحق d. S. [d] B. fügt hinzu تعالى.

„Diese Wissenschaft gehört zu den theologischen auf dem Gebiete der Religion (des Islam) neuentstandenen Wissenschaften. Was ihren Ursprung anlangt, so hat der Weg, den diese Leute verfolgen, bei den Ältesten und Bedeutendsten der (islamitischen) Religionsgemeinschaft, nämlich der Zeitgenossen des Propheten und deren unmittelbaren und späteren Nachfolgern immer als der wahre und richtige Weg gegolten. Ursprünglich bestand sie in der eifrigen Erfüllung der gottesdienstlichen Handlungen, aus der ausschliesslichen Hingabe an Gott, ferner in der Abkehr von weltlichem Flitter und Tand, sowie in der Enthaltsamkeit in Bezug auf das, worauf die grosse Menge ihr Augenmerk richtet, wie Genuss, Besitz, Ehren, ferner darin, dass man sich zurückzieht von den Leuten in die Einsamkeit, um sich der Verehrung Gottes zu widmen. Und dies war (ja) allgemein unter den Jüngern und frühesten

Anhängern des Propheten. Aber nachdem im zweiten Zeitalter und später der weltliche Sinn allgemein wurde und die Leute dazu neigten, sich in das weltliche Leben zu mischen, da wurden die thätigen Gottesverehrer mit dem besonderen Namen *al-Ṣûfîja* und *al-Mutaṣavvifa* benannt."

Ibn Ḫaldûn meint also, das praktische Sufithum habe, ohne eine theoretische Reflexion seiner Anhänger darüber, in dem strengen und nüchternen Leben der ersten Anhänger des Islam bereits bestanden; hervorgetreten aber sei es durch die natürliche Scheidung zwischen den weltlich Gesinnten und den Strenggläubigen. Der Gegensatz zwischen den nomadisch einfachen Sitten der ersten Muslims und den natürlichen Folgen ihrer glänzenden Eroberungszüge durch die Länder West- und Ostasiens sowie Nordafrikas muss allerdings ein ausserordentlicher gewesen sein, und trotz des entschieden abweisenden „Möncherei kennt der Islam nicht" لا رهبانية في الاسلام. rief die steigende Üppigkeit kräftige Gegenwirkung hervor. Klosterähnliche Congregationen kamen schnell zur Blüthe.

Die Beantwortung der Frage, über welche Ibn Ḫaldûn hier so schnell hinweggeht, hat ihren Abschluss noch nicht gefunden. Tholuck[1] nimmt allerdings an, dass der Sufismus auf dem Boden des Islam selbst erwachsen sei. Will man das nicht annehmen, so kann man nur an eine Entstehung entweder in Folge indischen oder in Folge griechischen Einflusses denken. Die Tholuck'sche Beweisführung hebt (zunächst indirekt) den Mangel einer geschichtlich beglaubigten Verbindung zwischen dem muhammedanischen Orient einerseits, Indien oder Griechenland andrerseits hervor. Insbesondere sodann schliesse der grosse Unterschied zwischen der

[1] *de Ssufismo Cp. II*, S. 38—73.

griechischen und orientalischen Philosophie die Annahme eines Zusammenhanges völlig aus. Auch der Gedanke, dass wenn nicht direkt, so doch durch die grösstentheils vertriebenen Mager die mystischen Ideen aus Indien nach Einführung des Islam nach Persien herübergekommen seien, auch diese Vermuthung findet Tholuck (a. a. O. S. 45) durch keinerlei geschichtliche Zeugnisse beglaubigt. Nun seien aber kaum früher als aus dem zweiten Jahrhundert nach der Hidschra Aussprüche bezeugt, welche sufische Lehren oder Anschauungen enthalten. Die wenigen früheren indess seien ein Fingerzeig, dass der Sufismus faktisch, wie wohl nicht dem Namen nach, von den ersten Zeiten des Islam an in Persien bestanden habe. Allein man wird kaum umhin können, den von de Sacy geäusserten Bedenken[1] zuzustimmen, dass jene kurzen Aussprüche in späterer Zeit entstanden und gleich den vielen Legenden und Wundern mit berühmten Namen der Vorzeit ganz unkritisch zusammengebracht sind: und dann bleibt freilich sehr auffallend, dass der Sufismus (ohne fremde Einflüsse) erst im zweiten Jahrhundert durch den Islam entstanden und zu so erstaunlich schneller Blüthe gekommen sei. Man werde hierdurch zu der Annahme gedrängt, dass schon vorher der Sufismus in irgend einer — vielleicht aus Indien eingeführten — Form bestanden haben müsse, und dies sei durch den Dabistân bestätigt, ein Buch dessen Autorität freilich de Sacy selbst nur bedingt anzuerkennen wagt (a. a. O. S. 728). Nimmt man übrigens hinzu, dass der negative Theil der Beweisführung Tholuck's keine Bürgschaft bietet, durch ein doch vorhandenes Zeugniss (deren Tholuck nur keines kannte) widerlegt zu werden und dass sich das Kriterium der Verpflanzung auf schriftliche Quellen allein

[1] *Journal des Savans* 1821, S. 726.

stützen würde; dass auch ferner bei der eigenthümlichen Natur des Sufismus die Annahme seines Vorhandenseins bei ein oder zwei vorgefundenen angeblichen Grunddogmen sehr bedenklich ist; dass endlich die Gemeinschaftlichkeit ganzer Sätze noch nichts beweist, sondern aus der gemeinsamen Natur der Menschen gesonderte Entstehung denkbar erscheinen lässt[1]: trägt man diesen Gesichtspunkten gebührend Rechnung, so dürfte die Entscheidung der Streitfrage über islamische oder ausser-islamische Entstehung des Sufismus noch nicht an der Zeit sein, bis nicht nur die islamischen Quellenschriften selbst noch viel genauer durchforscht, sondern auch aus den ostasiatischen, etwa nord-indischen Litteraturen deutliche Beweismittel beigebracht sind; denn die persisch-arabischen Autoren haben ein naheliegendes Interesse, die Annahme der islamischen Entstehung zu vertheidigen oder stillschweigend vorauszusetzen.

Im nächsten Abschnitt wendet sich Ibn Ḫaldûn der Entstehung des Namens صوفى zu:

قال القُشَيْرِىّ رحمه الله ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربيّة ولا قياس والظاهر أنّه لقب ومَن قال اشتقاقه من الصفاء او من الصفة او من الصف فبعيد من جهة القياس اللغوىّ قال وكذلك من الصوف لانّهم لم يختصّوا بلبسه، قلتُ والاظهر ان قيل بالاشتقاق انّه من الصوف وهم فى الغالب مختصّون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس فى لبس فاخر الثياب الى لبس الصوف

„Al-Ḳošeîrî hat gesagt: Man wird für diesen Namen keine Ableitung aus dem Arabischen beibringen können und auch

[1] Sehr interessant sind die Proben, welche Pfleiderer (Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, Berlin 1878, S. 299 ff.) bezüglich mittelalterlicher und arabisch-persischer Mystik mittheilt.

keine Analogie (wonach es gebildet wäre). Es ist ersichtlich, dass es ein blosser Beiname ist; und wenn Jemand dessen Abstammung von *ṣafâ'* (Reinheit) oder *ṣoffa* (Vorhalle) oder von *ṣaff* (Reihe) behauptet, so ist das von jeder, in der gewöhnlichen Sprache vorhandenen Analogie weit entfernt. (Ferner) sagt er (Ḳošeirî): und ebenso verhält es sich mit (der Ableitung von) صوف (Wolle) weil sie sich durch spezielle Kleidung auszeichneten. Aber ich meine, wenn man behauptet, dass das Wort abgeleitet ist, dann hat die Annahme am meisten für sich, dass es von صوف (Wolle) herkommt — denn sie zeichneten sich meistens durch diese besondere Kleidung aus — wegen des Gegensatzes, in den sie sich zu anderen Menschen stellten in Bezug auf das Tragen prächtiger Kleider, ein Gegensatz, der sie eben dahin führte, dass sie Wolle trugen."

Über die Ableitung hat sich am ausführlichsten Tholuck[1] ausgesprochen, nachdem schon vorher Graham[2] und in Anlehnung an ihn Malcolm[3] ihr Augenmerk auf diesen Punkt gerichtet hatten. Malcolm meint, *it is not very unlikely,* dass eine Ableitung von σοφος angenommen werden könnte, und auch v. Hammer-Purgstall[4] ist der Ableitung aus dem Griechischen nicht abgeneigt: „Allein beide dieser Etymologien von صوف (Wolle) und تصوّف (Enthaltsamkeit) scheinen unrichtig; die heutigen Sofis sind gewiss sowohl der Sache, als dem Namen nach mit den Gymnosophisten verwandt, die schon Alexander in Indien fand, und das arabische Sofi oder Mystiker und Safi (rein) gehören derselben Wurzel an, wie das griechische σοφος und σαφες." Tholuck glaubt nur

[1] *de Ssufismo* S. 26.
[2] *Transactions* S. 89.
[3] *History II,* S. 268.
[4] Geschichte der sch. Red. Pers. S. 346 (bei Tholuck durch Druckfehler 364).

zwischen den beiden Ableitungen von σοφος und von صوف (Wolle) sich entscheiden zu müssen und verwirft auch deren erste, weil die Arabisirung des Wortes σοφος ein سوفى statt صوفى erwarten liesse. Auch de Sacy[1] ist dieser Meinung beigetreten und unterstützt die Ableitung von صوف „Wolle" noch sehr wirksam durch den Hinweis auf das persische پشمينه پوش (wollbekleidet) als ganz gewöhnliche Bezeichnung der Dervische. Nun bleibt freilich verwunderlich, dass al-Ḳošeîrî eine einheimische Etymologie als unstatthaft zurückweist. Wenn man dies, sowie die zudem schwache Möglichkeit der Annahme, dass ausnahmsweise σ in ص bezw. س in ص übergegangen sein könnte, bei Seite lässt, mithin die Beziehung auf griechische Einflüsse aufgiebt, so hat die berührte Frage an Interesse etwas verloren, und die Willkürlichkeit und Zufälligkeit der Entstehung solcher Namen (besonders der „Spitznamen") macht die Auswahl unter den persisch-arabischen Etymologien fast unmöglich.

Unser Autor fährt nun fort: فلما اختصّ هاولاء بمذهب الزهد والانفراد عن الخلق والاقبال على العبادة اختصّوا بمواجد[a] مدركة لهم.

[a] Beyrûter Ausgabe بمآخذ.

„Und nachdem diese Leute (die Sufi) durch die Sektenregel ascetischen Lebens, Zurückgezogenheit von der Welt und Ausübung strenger Gottesverehrung sich gesondert hatten, so wurden ihnen nun auch besonders starke Empfindungen zu Theil, von denen sie ergriffen wurden."

Zur Klarstellung des Sinnes ist noch die folgende Stelle dazu zunehmen: وذلك ان الانسان بما هو انسان انما يتميّز

[1] *Journal d. sav.* 1821, S. 721.

عن سائر الحيوان بالادراك وادراكه نوعان إِدراكٌ للعلوم والمعارف من اليقين والظنّ والشكّ والوهم وادراكٌ للاحوال القائمة به[a] من الفرح والحزن والقبض والبسط والرضى والغضب والصبر والشكر وامثال ذلك فالمعنى[b] العاقل[c] والمتصرّف فى البدن ينشأ من ادراك وارادات[d] واحوال وهى التى تميز[e] بها الانسان كما قلناه[f] وبعضها ينشأ عن[g] بعض كما ينشأ العلم عن[g] الادلّة و الفرح والحزن عن ادراك المؤلم والملتذّ[h].

Verschiedene Lesarten: [a] به fehlt in B. und Beyrût. [b] فالروح B. [c] للعاقل de S. [d] ادراكات و ارادات B. und Qutrm. [e] يميز B. und Beyrût. [f] كما قلناه fehlt in B. [g] من B. [h] او المتلذذ به B. und Beyrût.

Was zunächst den Zusammenhang und die Richtung anlangt, in welcher sich die Gedanken des Autors bewegen, so hat derselbe erklärt, dass die Sufi, nachdem sie sich von der Welt abgesondert und sich strenger Gottesverehrung gewidmet, nun auch durch مواجد vor den anderen etwas besonderes voraus gehabt hätten; und diesem werden die Worte مدركة لهم hinzugefügt. Die Ausdrücke für die ascetische Absonderung sind zahlreich الانقطاع الى الله — العكوف على العبادة — الانفراد عن الخلق — الزهد — الاعراض عن زخرف الدنيا — الخلوة und gehören nicht in den Bereich der Kunstausdrücke. Was sind nun die مواجد? und was bedeutet مدركة, wenn die ersteren (die *mavâgid*) nicht durch das ascetische Leben an sich entstehen, sondern nur in dessen Verfolg eintreten? De Sacy[1] meint, es seien *des états surnaturels dont ils sont favorisés*, wobei مدركة, wenn man *mudrika* liest, *qui les atteignent* bedeutet, liest man *mudraka: dont ils ont*

[1] *Not. et extr.* XII, S. 299.

l'intelligence; *ce que* — wie sich de Sacy vorsichtig ausdrückt — *la suite „semble" autoriser*. De Slane[1] beruft sich auf de Sacy und nimmt مواجد ebenfalls als Plural von وجد, also: *extases qui leur survenaient*. Hier ist nun der Punkt, wo sich entscheidet, ob die Erklärer des Sufismus die rationalistische oder supranaturalistische Methode wählen. Gerade wo vom Anfang der sufischen Gemüthsrichtung die Rede ist, tragen die Darsteller der letzteren Art kein Bedenken, sich mit einem der zahlreichen Ausdrücke zu helfen, aus deren Definitionen hervorgeht, dass ihrer Ansicht nach die *mavâgid* durch direkte göttliche Einwirkung entstehen, wie: نور — جذب — سالك — ذوق — حال — وارد — ندا — فيض oder Begriffspaare wie جمع : فرق oder حال : مقام.[2] Wenn statt dessen Ibn Ḫaldûn abbricht und mit dem Übergang وذلك ان einen kurzen Überblick des menschlichen Erkenntnissvermögens giebt, so lässt sich die Vermuthung nicht von der Hand weisen:

1. dass dieser Abschnitt der Erklärung der Ausdrücke مواجد und مدرك gewidmet ist,
2. dass diese Erklärung nicht supranaturalistisch ist.

Wir lassen jene zwei Ausdrücke daher vorläufig auf sich beruhen, bis sie später im Text wieder erscheinen (also als nunmehr erklärt gelten) und wenden uns dem zu, wodurch sie erklärt sein sollen.

Die Ausdrucksweise Ibn Ḫaldûns in diesem Abschnitt kann nicht anders als recht präcis genannt werden; die Schwierigkeit liegt indess darin, dass die Sprache dem philosophischen Bedürfniss feinster Abstraktion endlich nicht mehr genügen

---

[1] *Les prolégomènes* . . tom. III, S. 86.
[2] Tholuck *Ssufism.*, S. 102.

kann! Um so sorgfältiger sind die vorbereitenden Ausdrücke auszusondern.

α) Es soll von einer Eigenthümlichkeit gesprochen werden, die der Mensch vor allen anderen lebenden Wesen voraus hat. Wo nun nicht der Naturforscher oder der Philosoph von Fach redet, werden natürlich nur die prägnantesten Lebensäusserungen in Betracht gezogen. Wir bemerken mit Staunen, dass die Thiere ihre Lebensfunktionen bis hinauf zu den künstlichsten Verrichtungen ohne sonderliche Vorübung oder sichtliche Erfahrung zu Stande zu bringen, aber andrerseits nicht durch Übung und Erfahrung fortzuschreiten scheinen. Der Mensch hingegen lernt aus Erfahrung. Da aber diese geistige Disposition über den Stoff der Erfahrung (welcher uns durch die Wahrnehmungen zugeführt wird) gerade sehr verschieden ist, so hat es einen guten Sinn, wenn Ibn Haldûn hinzufügt بما هو انسان, in so fern er Mensch ist: es handelt sich also nicht um das, was der Mensch durch die Erfahrung erreichen kann, sondern um das, was er normaler Weise mindestens daraus entnehmen muss.

β) Diese den Menschen (als Naturwesen, nicht kraft seiner individuellen Begabung) auszeichnende Eigenthümlichkeit wird ادراك genannt und es muss wohl mehr als blosser Zufall sein, dass der Schriftsteller zum Infinitiv des oben gewählten participialen Ausdruckes gelangt ist, welcher die مواجد mit dem sufischen Gemüth in Beziehung setzt. Also werden dem Sufi die مواجد aus eben dem Prinzip bewusst, welches im Menschen überhaupt die Möglichkeit eines Erfahrungszuwachses, im Unterschied vom bloss thierischen Empfinden begründet.

γ) Der ادراك wird beschrieben als zweifacher Art: als sich beziehend auf العلوم والمعارف auf der einen und auf الاحوال القائمة به auf der andern Seite. Als Beispiele

der ersten Art erscheinen die Grade des Wissens von der Gewissheit beginnend bis zum Zweifel und zu der Vermuthung hin, als Beispiele der zweiten Art werden Gemüthsbewegungen aufgezählt.

δ) Hieraus entsteht — offenbar mit derselben von der individuellen Begabung des Menschen unabhängigen Gesetzmässigkeit — eine Weiterung, welche mit der abermaligen Bemerkung schliesst وهى التى تميّز بها الانسان كما قلناه. Zur besseren Verdeutlichung werden zwei Beispiele hinzugefügt, deren eins den علوم und معارف (unter γ) entspricht, während das andere eine Fortsetzung des ادراك للاحوال logischer Weise sein muss. Im ersteren Falle ist der von Ibn Haldûn gemeinte Fortschritt leicht einzusehen; denn während ادراك das Wissen in sehr verschiedener Abstufung [vom gänzlich Gewissen bis zum gänzlich Ungewissen] darbietet, so schafft معنى (d. i. entweder Welt der Begriffe im rationalistischen oder Ideenwelt im idealistischen Sinne) durch die ادلّة die Wissenschaft علم. Ebenso müsste doch auch im zweiten Falle aus dem ادراك im Einzelbeispiel z. B. ادراك للفرح oder للحزن oder للقبض u. s. w. etwas besseres, schärferes, begrifflicheres entstehen, als wieder bloss فرح — حزن — قبض u. s. w. Da nun Ibn Ḥaldûn statt ادراك للحزن und ادراك للفرح hier schreibt: ادراك المؤلم und ادراك الملتذّ, so folgt daraus, dass oben die concrete Thatsache des sich betrübens oder freuens gemeint ist, also حزن und فرح im concreten Sinne, während hier ادراك المؤلَم den abstrakten Begriff des Schmerzes bezw. dessen Entstehung bezeichnet.

Hieraus erwächst auch die Forderung, dass المعنى collektivisch statt المعانى zu nehmen ist; und der Ausdruck

الانسان بما هو انسان ist hier deutlicher wieder aufgenommen mit متصرف فى البدن und عاقل. Dann bleibt für ادراك للعلوم والمعارف einerseits und ادراك الاحوال andrerseits nur der Parallelismus von ادراك واردات einerseits und ادراك احوال andererseits.

Zur Verdeutlichung der Sache ist es nicht unwesentlich, dass Ibn Ḥaldûn noch an einer anderen Stelle sich über das den Menschen vom Thier unterscheidende Vermögen ausgesprochen hat. Die Stelle lautet[1]:

(اعلم) ان الله سبحانه وتعالى ميّز البشر عن سائر الحيوانات بالفكر الذى جعله مبدأ كماله ونهاية فضله على الكائنات وشرفه وذلك ان الادراك وهو شعور المدرك فى ذاته بما هو خارج عن ذاته هو خاصّ بالحيوان فقط من بين سائر الكائنات والموجودات فالحيوانات تشعر بما هو خارج عن ذاتها بما ركب الله فيها من الحواسّ الظاهرة (السمع والبصر والشمّ والذوق واللمس) ويزيد الانسان من بينها انه يدرك الخارج عن ذاته بالفكر الذى وراء حسّه وذلك بقوى جعلت له فى بطون دماغه ينتزع بها صور المحسوسات ويجول بذهنه فيها فيجرّد منها صورا اخرى والفكر هو التصرّف فى تلك الصور وراء الحسّ وجولان الذهن فيها بالانتزاع والتركيب

Wesentlich ist an dieser Stelle, dass Ibn Ḥaldûn bei der Frage des unterscheidenden Merkmales sein Augenmerk nicht auf das moralische Gebiet, sondern auf die Perfektibilität innerhalb der Verstandessphäre gerichtet hat, wie dies auch oben geschah.

Sodann sind diesem interessanten Abschnitt, welcher, als der Reflexion selbst gewidmet, diese unstreitig genauer fasst,

[1] Text nach Quatremère, *Not. et extr.* XVII, S. 364.

als der obige Abschnitt, wo sie nur nebenher behandelt ist, die von Ibn Ḫaldûn aufgezählten Momente in folgender Reihe zu betrachten:

1. Die lebenden Wesen (حيوان) haben die gemeinschaftliche Eigenthümlichkeit, zu Folge gewisser Empfindungen einen über ihre Sphäre hinausgehenden Inhalt zu setzen d. h. als etwas ausser ihnen Seiendes von sich zu unterscheiden.

2. Dies wird ermöglicht durch die fünf äusseren Sinne.

3. Als auszeichnendes Merkmal steht beim Menschen hinter den fünf Sinnen noch die Reflexion (فكر = diskursives Denken).

4. Damit wird der Wahrnehmungsinhalt zersetzt und anderweitig verbunden,

5. und über diesen nunmehr ganz anders geformten Stoff hinter den Sinnen, schaltet und waltet die Reflexion. Durch diese letzeren zwei Punkte wird die Perfektibilität des Menschengeschlechtes bedingt.

Stellen wir diese Gedanken mit denen der ersten Parallelstelle zusammen, so ist zunächst dieses ganz ausser Zweifel, dass der Autor dem ادراك die beiden widersprechenden Merkmale zutheilt, einmal den Menschen vom Thiere zu unterscheiden und zweitens dem Menschen sowohl als auch dem Thiere gemeinschaftlich zu sein. Daher muss man de Slane[1] beistimmen, wenn er sagt: *L'auteur aurait dû écrire* بالفكر „*par la réflexion*", vorausgesetzt, dass man mit de Slane die zweite citirte Stelle als die besser durchdachte ansieht und die erste citirte Stelle danach beurtheilt.

Bietet nun vielleicht das Wort ادراك eine Mehrdeutigkeit? etwa zwei verschiedene Seiten, von denen unserem Autor ein-

[1] *Prolégomènes*, III, S. 86 Note 5.

mal die eine, das andere Mal die zweite Seite stärker vorgeschwebt hat?

ادراك ist Wahrnehmung, Innewerden, sowohl durch die äusseren als die inneren Sinne. Nun liegt aber doch in der Wahrnehmung keine blosse Receptivität vor, d. h. ein Eindruck der Dinge, den wir uns einfach müssen gefallen lassen, sondern auch eine Thätigkeit: die des Achtens, Aufmerkens auf einen Gegenstand. Also, wie Ibn Ḫaldûn in der zweiten Stelle ebenfalls, dass wir, und ebenso die Thiere, eine Affektion der Sinne nicht nur als unsere eigene empfinden, sondern (عن ذاتنا) ausser uns setzen d. h. von unserem eigenen Sein ein fremdes Sein als supponirte Ursache unserer Sinneserregung unterscheiden. Also erscheint in der Wahrnehmung ein sinnliches Element حسّ und ein geistiges عقل verbunden.

Ǵorǵânî giebt von dem Wort zwei Definitionen[1] الادراك احاطة الشيء بكماله, welches de Sacy[2] wiedergiebt mit: *C'est comprendre une chose parfaitement;* die zweite Definition ist الادراك هو حصول الصورة عند النفس الناطقة „das Eintreten der Vorstellung in die vernünftige Seele." Bei der Kürze der ersten Definition ist mit Recht nach der Bedeutung von احاطة zu fragen. Aber Ǵorǵânî erklärt dieses Wort wiederum durch ادراك[3]: الاحاطة ادراك الشيء بكماله ظاهرًا وباطنًا „das Erfassen eines Dinges in seiner Vollkommenheit, äusserlich und innerlich." Also bewegt sich die Erklärung im Kreise! Beide Definitionen von ادراك enthalten zwar nichts, was der Übersetzung mit „Wahrnehmung" widerspräche;

[1] Ǵorǵânî *Lib. def.* S. 13.

[2] *Not. et extr.* tom X, S. 34.

[3] Ǵorǵânî *Lib. def.* S. 10.

allein auffallen muss es doch, dass حسّ darin nicht ausdrücklich genannt wird. Wenn also der Sinnenreiz selber in den Definitionen von „Wahrnehmung“ so zurücktritt und vielmehr احاطة بكماله und „das Eintreten der Vorstellung in die vernünftige Seele“ also offenbar geistige Vorgänge gemeint sind, so erklärt es sich aufs Beste, wenn Ibn Ḫaldûn an der zweiten citirten Stelle den ادراك als die den lebenden Wesen gemeinsame Eigenthümlichkeit beschreibt, dass das empfindende Wesen aus seinem eigenen Kreise heraus auf etwas ausser ihm Seiendes gelenkt wird, obgleich es dieses ja nur als subjektive Empfindung kennt und nie wissen kann was es an sich und für sich selber ist, und wenn er deswegen[1] den ادراك durch den eingeschobenen Satz erklärt: وهو شعور المدرك فى ذاته بما هو خارج عن ذاته, dass der Wahrnehmende etwas ausser ihm Seiendes in sich selbst empfindet; und es ist ersichtlich, dass hier شعور die sinnliche Seite bedeutet, welche in den Definitionen von ادراك so gänzlich zurücktritt. Diess bestätigt auch Ǵorǵânî[2]: الشعور علم الشىء عِلْمَ حسّ „das sinnliche Erkennen eines Dinges“, worin denn endlich das Element erscheint, was zu unserem deutschen Begriff der „Wahrnehmung“ in ادراك fehlt, nämlich die Sinne. Ferner aber erklärt sich auch aus dieser geistigeren Auffassung die seltsame Art der Beispiele, welche Ibn Ḫaldûn in der erstcitirten Stelle wählt[3], denn wenn die innere Wahrnehmung ادراك للاحوال Objekte hat, wie Freude, Schmerz u. ä. so sollte man doch als Beispiele für die äussere Wahrnehmung

[1] Vergleiche Seite 15, Zeile 3 des Citates.

[2] Ǵorǵânî a. a. O. S. 133.

[3] Vergl. S. 11.

etwas weniger geistiges erwarten als للعلوم و المعارف und ferner يقين — شكّ u. s. w.

In einem persischen Traktat über die metaphorischen Kunstwörter der Sufi[1] findet sich der Begriff ادراك mehrfach angewendet. Ähnlich wie bei Ibn Ḫaldûn wird in rationalistischer Weise vom menschlichen Begreifen ausgegangen, diesem aber dann supranaturalistischer Weise ein objectives Reich der Ideen entgegengesetzt, welches nur durch Abbilder und einige Hülfsmittel, welche die Religion dem Menschen eröffnet, dem menschlichen Begreifen zugänglich gemacht wird:

بباید دانست که عالم معانی را ادراك نتوان کرد مکر در لباس صورت زیراکه معانی ازان روی که معانی اند لطیف اند ووجود روحانی مادام که از کثرت صورت مجرّد باشد ادراك بشری بدان راه نتواند برد زیراکه آلت ادراك بشریت دو است یکی عقل ویکی حس وهرچه از انواع ادراکات ومعلومات تقریر کنند بواسطۀ این دو آلت باشد امّا عقل را تا قاعدۀ در نوعی از صور ممهّد نشود اورا ادراك وتمیز نباشد واکر خط تقریر نکنند حروف موجود نیاید واکر حروف نبود اسمای صورت نبندد واکر اسمای نبود معانی مفهوم نشود وامثال این اکر فردی تقریر نکنند زوجیّت معقول نکردد وامّا حس را تا حرفی ویا صورتی یا لونی یا طعمی کرم یا سرد نباشد هیچ ادراك نکنند وعالم حقائق ومعانی نه ازین دو جنس است که معانی وقتی که مجرّد باشد عقول وحواس را بدیشان راه نیست

[1] „Eine persische Handschrift ohne Titel von حسین بن احمد الغنی التبریزی الخالدی . . . . und handelt über metaphorische Ausdrücke der persischen Çûfî.“ Vergl.: *Katalog d. pers. Handschriften der Bibl. Goth. von Pertsch* S. 9, No. 11 fol. 24^b.

بیت[1] در کوی وجود ما جرای عقلست
کو در تك پوی این برای عقلست
سرّی که سر فرشته زان محرومست
ای عقلك بی عقل چه جای عقلست

پس حکمه آلهی آن اقتضا کرد هر معنی را در کسوت صورتی وفعلی وقولی محسوس و معقول بعالمیان نماید تا بحوصلهٔ ادراك ایشان رسد

„Man muss wissen, dass die Welt der Ideen nur im Gewande sinnlicher Form wahrgenommen werden kann. Denn die Ideen, eben als Ideen, sind immaterieller Natur. Und so lange geistiges Sein vielfacher, sinnlicher Gestaltung entbehrt, kann das menschliche Fassungsvermögen nicht zu ihm gelangen. Der Werkzeuge menschlicher Wahrnehmung giebt es nämlich zwei: eines der Verstand und eines die Sinne. Und alle in der Wirklichkeit gegebenen Arten wahrgenommener und gewusster Dinge werden dies mittelst dieser zwei Werkzeuge. Was den Verstand anlangt, so lange ihm nicht in irgend einer Art sinnlicher Gestaltung ein Substrat gegeben wird, so kann er nicht wahrnehmen oder unterscheiden. Wenn man keine Schriftzüge hinschreibt, so giebt es keine Buchstaben, und wenn keine Buchstaben sind, so giebt es keine Benennungen, und wenn keine Benennungen sind, so werden die Begriffe nicht verstanden. Und ebenso, wenn die Einheit nicht als Einheit begriffen wird, so kommt der Begriff des Doppelten nicht zum Verständniss. Und was die Sinne anlangt, so lange nicht ein Wort oder eine Form, eine Farbe oder ein Geschmack, warm oder kalt vorhanden ist, so findet keine Wahrnehmung statt. Aber die Welt der Wesenheiten

---

[1] Vielmehr رباعی.

und Ideen ist nicht von beider Art. Denn so lange die Ideen abstrakt sind, führt für das Denken und Wahrnehmen keinerlei Weg zu ihnen.

Vers: Im Gaue unseres Seins dient der Verstand als Lampe, die im Suchen und Streben nach dem Nahliegenden mit dem (subjektiven) Meinen des Verstandes aushilft. Aber das Geheimniss, von dem auch der Oberste der Engel ausgeschlossen ist, ach armer, unverständiger Verstand, wie wäre es für den Verstand zugänglich.

Also hat die göttliche Weisheit es sich selbst zum Gesetz gemacht, dem Menschen jede Idee im Gewande einer, den Sinnen und dem Verstande fassbaren sinnlichen Form, einer solchen Handlung und eines solchen Ausspruches vorzuführen, damit sie (die Idee) in den Fassungsbereich menschlicher Wahrnehmung gelange."

Die Werkzeuge des *'idrâk* sind also zwei: die Sinne und der Verstand, welche beide gesondert operiren: wenn das eine Werkzeug (عقل) dem *'idrâk* nicht einen Schriftzug darbietet, kann er nicht zum Begriff des Buchstaben kommen, ohne diesen nicht zur Benennung, ohne diesen nicht zur Idee. Und ebenso, wenn das andere Werkzeug, nämlich حس, nicht in der Richtung der Sinnenempfindung in Thätigkeit gesetzt wird, so findet kein *'idrâk* statt. Hier ist doch nur zweierlei möglich: entweder, die Wahrnehmung hat zwei Werkzeuge, nämlich den inneren und den äusseren Sinn. Dann bedeutet عقل den inneren Sinn, der (wie das Beispiel zeigt) freilich fast dasselbe ausdrückt, was wir mit „vergleichenden Verstand" bezeichnen. Es entsteht sodann die Schwierigkeit, dass das mit *'idrâk* gemeinte bald mit, bald ohne *ʿaḳl* (den vergleichenden Verstand) zu Stande kommt, und dasselbe lässt sich nicht ebenfalls von der „Wahrnehmung" in unserem deutschen Sinne

sagen. Denn diese unterscheidet sich vielmehr vom blossen Sinnenreiz durch den steten Zutritt des *ʿaḳl*, der dem bloss subjektiven Sinnenreiz eine objektive Deutung hinzufügt. Oder حس bedeutet sowohl den inneren als den äusseren Sinn, dann ist aber عقل kein Werkzeug neben dem حس, so dass bald dieses, bald jenes wirkt, sondern das zweite Stück ein und desselben Werkzeuges und حس mit عقل vereint bilden die Wahrnehmung.

Die Lösung der Schwierigkeit, welche zugleich die Beibehaltung der Wiedergabe von ادراك durch „Wahrnehmung" sichert, liegt in der Erwägung, dass die Orientalen den fünf äusseren Sinnen fünf innere gegenüberstellen:

حس مشترك — خيال — متخيّلة — وهم — حافظة

„Gemeinsinn, reproducirende und schöpferische Phantasie, Phantasie des Wahnes und Gedächtniss."[1] Die Wahrnehmung im Sinne der Orientalen enthält demnach Elemente, die im Wortverstand der abendländischen Psychologie durchaus dem unsinnlichen Verlauf der Vorstellungen zuzuweisen sind. Es war von Interesse, nicht nur diese Thatsache zu erwähnen, sondern zugleich die nachtheiligen Wirkungen an den Beispielen und Definitionen aufzudecken. Es scheint, dass nicht allein der bisher zu Tage getretene, handgreifliche Widerspruch Ibn Ḥaldûns aus dieser ungerechtfertigten Hineinziehung von geistigen Elementen in den Akt der Wahrnehmung entsprungen ist, sondern dass der Fehler sich auch weiter fortschleppt.

Hiernach wird sich eine Erklärung der zuerst citirten Stelle Ibn Ḥaldûns, sowie eine Klarlegung der darin vorhandenen Undeutlichkeit geben lassen.

---

[1] ʿOmar ben Sulaiman, *Erfreuung der Geister*, herausg. von Krehl, S. 14 und ١٣.

Ibn Ḫaldûn blieb stehen bei den مواجد, deren die Sufi inne werden (مدرك). Denn dies eine stand fest, dass sie ihre eigenartigen Empfindungen jedenfalls nicht durch Reflexion فكر (d. i. jene fortgesetzte Bearbeitung des Wahrnehmungsinhaltes) erhalten, also vielmehr durch die ursprüngliche Wahrnehmung. Das soll erklärt werden! Aber wenn die Wahrnehmung im niederen Wortverstande genommen wird, so ist ja garnicht einzusehen, warum nicht alle Menschen kraft der Wahrnehmung sufische Empfindungen haben. Daher verbessert sich der Autor durch den Hinweis auf jene Wahrnehmung im höheren Wortverstande, die den Menschen vom Thiere unterscheide, d. h. jene Disposition über den Wahrnehmungsinhalt, welche der Autor später viel richtiger als فكر bezeichnet, hier aber nicht einführen durfte, weil es sich nicht um abgeleitete Erkenntniss, sondern um unmittelbares Schauen handelt. Wie nun Ibn Ḫaldûn die Arten der Wahrnehmung beschreibt, so eignete sich die innere Wahrnehmung zu seinem Zwecke recht gut. Die äussere aber so wenig, dass die so nahe liegende Exemplifizirung der Gegenstände äusserer Wahrnehmung nicht durch solche Gegenstände, sondern unpassender Weise durch das Wissen von den Gegenständen und die Grade der Gewissheit ausgedrückt wird. Auch jetzt noch erhielt Ibn Ḫaldûn durch die Wahrnehmung ohne Reflexion einen so leeren und zur Erklärung der sufischen Empfindungen so unbrauchbaren Begriff, dass er nun doch das zweite Stockwerk über der unmittelbaren Sinnlichkeit aufführt: die Welt der Begriffe und Ideen (معنى) oder (wenn man nicht auf das Resultat, sondern die Entstehung sieht): die Reflexion! Aber diese Reflexion leugnen gerade die Sufi in vielen Punkten und Wendungen, z. B. wenn der Anfang der sufischen Laufbahn in verschiedenen Kunstwörtern (vergl. oben Seite 12) als direkt göttliche Einwirkung erklärt wird — oder wenn

Ġazzâlî das Wissen (علم) neben der Praxis (عمل) als ganz unwesentlich bezeichnet[1] — oder wenn das Ziel des Sufi gerade als Vernichtung der Bewusstseinsmomente beschrieben wird u. a. m.

Der bisherige Gedankengang des Autors ist demnach folgender:

1. Die Vorstufen des Sufithumes sind strenge gottesdienstliche Übungen und Absonderung vom weltlichen Leben.

2. Dann fängt das eigentliche Sufithum mit eigenartigen Empfindungen an.

3. Diese haben ihre Quelle in der Wahrnehmung, müssen sich also, wie jede andere Wahrnehmung aus der menschlichen Natur erklären lassen.

4. Im Allgemeinen kommt nun jede menschliche Erkenntniss (d. h. die Perfektibilität im Gegensatz zum Thier) in folgenden zwei Stufen zu Stande:

α) Wahrnehmung und Verwandlung derselben in geistigen Stoff.

β) Reflexion über den Wahrnehmungsinhalt.

Die Anwendung dieses allgemeinen Schema's auf das sufische Leben im besonderen setzt uns in den Stand, den Autor auf seinem „Gedankengange" zu begleiten und auch zu berichtigen, denn seine unklare Auffassung von ادراك muss so gewiss die logische Entwickelung stören, wie ein anfänglicher Rechenfehler eine später auch noch so exakte Rechnung.

Ibn Ḫaldûn fährt fort:

وكذلك المريد فى مجاهدته وعبادته لا بدّ ان ينشأ له
عن كل مجاهدة حال هى نتيجة لتلك المجاهدة وتلك الحال

---

1 Ġazzâlî's Meinung tritt am deutlichsten durch das von ihm gewählte Beispiel hervor: „Welcher Unterschied, zu wissen, was Gesundheit ist, und selbst gesund zu sein!" Vergl. bei Schmölders a. a. O. besonders S. ٣٢ .

إمّا ان تكون نوع عبادة فترسخ وتصير مقاما للمريد وإمّا ان تكون[a] عبادة وانما تكون صفة حاصلة للنفس من فرح[b] او سرور والمقامات لا يزال المريد يترقى فيها من مقام الى مقام الى ان ينتهى الى التوحيد و المعرفة التى هى الغاية المطلوبة للسعادة قال صلعم مَن مات يشهد أنْ لا اله الا الله دخل الجنّة.

[a] nur Quatr. hat diese Lesart, die anderen ان لا تكون

[b] Ausg. Bair. hat hier حزن او سرور او نشاط او كسل او غير ذلك من المقامات.

Der Begriff مجاهدة bedeutet zunächst nur das „Sichanstrengen, Kämpfen mit einem Feinde“ sodann Kampf gegen die sinnliche Begierde und „Glaubenskampf.“

Ibn ʿArabî definirt[1]: المجاهدة حمل النفس على المشاقّ البدنيّة ومخالفة الهوى على كل حال

„Die sinnliche Seele dahin bringen, dass sie körperliche Beschwerden erträgt und dem sündigen Gelüste in jedem Falle widerstrebt.“

Und Ǵorǵânî[2]: المجاهدة . . . فى الشرع محاربة النفس الامّارة بالسوء بتحميلها ما يشق عليها بما هو مطلوب فى الشرع

„In der Sprache des Šarʿ das Bekämpfen der das Böse gebietenden Seele, indem man ihr nach der im Religionsgesetze gegebenen Forderung etwas für sie beschwerliches auferlegt.“ ʿAbd-urrazzâḳ hat das Wort überhaupt nicht aufgenommen.

[1] Ǵorǵânî a. a. O. S. 290.

[2] Ebenda S. 216.

Ferner wird der Begriff عبادة von Ǵorǵânî[1] so definirt: العبادة هو فعل المكلّف على خلاف هوى نفسه تعظيمًا لربّه Unter مكلّف ist im technischen Sinne der zu verstehen, welcher in das zur Erfüllung der kanonischen Vorschriften verpflichtete Alter getreten ist. Also ist mit عبادة das Thun eines solchen erwachsenen Moslim gemeint, wobei die Definition noch hinzufügt, dass es sich um Bekämpfung des sündigen Gelüstes zur Ehre Gottes handele. Unzweifelhaft also ist hiermit die Verrichtung der im Koran vorgeschriebenen gottesdienstlichen Handlungen gemeint, welche gewisse körperliche Anstrengung nothwendig macht: Fasten, Pilgerfahrt, Gebetsformeln in Begleitung verschiedener Körperstellungen hersagen, Glaubenskampf. Dass dieselben einen tieferen Sinn haben sollen, kann die Definition nur kurz andeuten.[2]

Etwas genauer weist auf den Gegensatz von Gesinnung und Werkheiligkeit ʿAbd-urrazzâḳ hin,[3] welcher die عبادة lediglich der Menge zutheilt und als äusserstes sich demüthigen definirt (غاية التذلّل). Aber عبوديّة kommt nur den Eingeweihten zu und bezieht sich auf den Zusammenhang mit der Gottheit, gestützt auf die Wahrhaftigkeit des Strebens zu ihr. للخاصّة الذين صحّحوا النسبة الى الله بصدق القصد اليه فى سلوك طريقة Die dritte Stufe, deren Bedeutung aus dem weiter unten aufzuführenden deutlich wird, ist die der Eingeweihten im engeren Sinne: والعبوديّة لخاصّة الخاصّة الذين شهدوا نفوسهم قائمة به فى عبوديّته فهم يعبدونه به فى مقام احدية الفرق والجمع.

[1] Ǵorǵânî a. a. O. S. 151.

[2] Über die bei Vollbringung der guten Werke erforderliche Gesinnung: Krehl, *Beiträge zur Charakteristik der Lehre vom Glauben im Islam.* Leipzig 1877.

[3] Sprenger, S. 90 Art. 291: العبادة هى غاية التذلّل وهى للعامّة.

Nach dem Zusammenhange steht jedenfalls fest, dass Ibn Ḫaldûn (wie er in der Einleitung ja vorausschickte) die Beobachtung der strengen moslimischen Satzung, die Askese, die Zurückgezogenheit von der Welt meint: Übungen, in denen das erste Sufithum mit dem religiösen Leben schlechthin identisch gewesen sei.

Ferner ist hier im Voraus zu bemerken, dass, rücksichtlich der äusseren Beschreibung des علم التصوّف das Durchlaufen eines Weges angegeben wird, der jedenfalls mit der Religion und der Befolgung der religiösen Satzung beginnt (عبادة — شريعة) dann aber von dieser Fessel des Gesetzes sich befreien soll. Und zu diesem Punkt der Loslösung ist Ibn Ḫaldûn eben gelangt. Soll nun der oben behandelte Abschnitt des Autors[1] nicht beziehungslos dastehen, so sind مجاهدة und عبادة eben diejenigen Vorgänge des realen Lebens, kraft deren der angehende Sufi, so zu sagen, ganz von selbst, Thatsachen in sich wahrnimmt, so gewiss als der ادراك sich im gewöhnlichen Leben als Wahrnehmung von Freude und Schmerz u. s. w. bethätigt. Es ist also geflissentlich der Frage aus dem Wege gegangen, welchen moralischen Antheil der Sufi am Zustandekommen seiner That genommen hat: zunächst entsteht ihm durch Wahrnehmung aus dem innern Seelenkampfe (dessen Verlauf etwa durch Prädestination feststehen könnte) ein حال „Zustand". Nun erscheint aber حال auch als sufischer Kunstausdruck! Wegen seiner grundlegenden Bedeutung für den Sufismus überhaupt ist demselben eine eingehendere Besprechung zu widmen.

Ǵorǵânî definirt:[2] الحال... عند اهل الحقّ معنى يرد على القلب من غير تصنّع ولا اجتلاب ولا اكتساب من طرب او

[1] Vergl. S. 11.
[2] Ǵorǵânî a. a. O. S. 85.

حزن او قبض او بسط او هيئة ويزول بظهور صفات النفس
سوآء يعقبه المثل او لا فاذا دام وصار ملكًا يسمّى مقامًا فالاحوال
مَواهِبُ والمقامات مكاسب والاحوال تاتى من عين الجود
والمقامات تحصل ببذل المجهود

De Sacy[1] giebt dies wieder wie folgt: *Le mot hal* (*état*) *dans le langage des mystiques signifie un sentiment de joie ou de chagrin de serrement ou de dilatation, ou de toute autre manière d'être, qui s'empare du coeur sans qu'on ait fait aucun effort pour se le procurer, pour l'attirer ou pour s'y disposer, et qui cesse lorsque l'âme revient à considérer ses propres qualités; on le nomme ainsi, soit que le même état se répète ou ne se répète pas. S'il persiste et qu'il se convertisse en une faculté habituelle, on le nomme makam* (*station*). *Les hals sont de purs dons* (*de Dieu*) *les makams sont le fruit du travail; les hals viennent de la pure liberalité* (*de Dieu*), *les makams s'obtiennent à force d'efforts.*

Und ʿAbd-urrazzâk[2]: الحال ما يرد على القلب لِمَحْضِ الموهبة من غير تعمّل واجتلاب كحزن او خوف او بسط او قبض او شوق او ذوق ويزول بظهور صفات النفس سواء يعقبه المثل او لا فاذا دام وصار ملكة سمّى مقاما

„Zustand heisst das, was in das Herz rein nur durch die Güte (Gottes von ihm) herabkommt ohne Mühe und Anstrengung [d. h. ohne Synergismus] (von Seiten des Menschen) wie z. B. Traurigkeit oder Furcht, Herzensausdehnung oder Herzensbeengung, Verlangen oder Geschmack [Sehnsucht oder Genuss]; bei dessen Erscheinung die Eigenschaften der Seele vergehen, mag es sich in gleicher Weise wiederholen oder

[1] *Not. et extr. XII*, S. 317.
[2] Sprenger S. 35, Art. 114.

nicht. Wenn es aber bleibt und zur anderen Natur wird, nennt man es *maqâm*."[1]

Tholuck[2] bemerkt über den Begriff „حال": *Vox solemnis qua attractionem notant est* حال *i. e. status vel etiam tempus praesens. Adhuc a plurimis eruditissimisque Orientalium litterarum doctoribus eam perperam redditam esse video; apprime bene tamen vernaculo sermone verti potest:* Verzückung. *Dschuneid, princeps Ssufiorum in Teskirat ol Aulia ed. ms. p.* 186 *v. vocabulum sic illustrat: Hhal sive ecstasis est nescio quid descendens in pectus, ibidem tamen neutiquam permanens.* Dass nun der Begriff einer höchst gesteigerten Gemüthsbewegung nicht die einzige unbestreitbare Erklärung ist, hat schon de Sacy[3] nachdrucksvoll hervorgehoben: *Le nom par lequel les Sofis designent l'état d'exstase auquel tendent tous leurs efforts, est, comme je l'ai déjà dit,* حال *mot arabe qui signifie état, état present, soit qu'ils aient voulu designer par là l'état par excellence, soit que d'après l'explication donnée par Djouneid et que rapporte M. Tholuck ils aient voulu dire que c'est une situation, une manière d'être, un accident passager et non un état durable et permanent.*

Wenn nun die eigentliche Bedeutung des Wortes حال vorläufig dahingestellt bleibt, so steht jedenfalls fest, dass die mit „Sufismus" bezeichnete Gestaltung des Mysticismus in ihrem schulmässig im Laufe der Zeit ausgebildeten System[4] sich eine Vereinigung mit der Gottheit als letztes Ziel, die religiöse Askese als Anfang eines als طريقة bezeichneten

[1] 'Omar ben Sulaiman, *Erfreuung der Geister*, herausgegeben von Krehl, S. 75.

[2] *de Ssufismo* S. 102, *Not.* 2.

[3] *Journal d. Sav.* 1821, S. 733.

[4] Wie dies de Sacy *Not. et extr.* S. 291 in grossen Zügen giebt. Vergl. auch Malcolm II, S. 269.

Weges, etwa methodisches Verfahren denkt. Dieser Weg wird in verschiedene مقامات eingetheilt, die mit allgemeinem Ausdruck مراتب oder درجات „Stufen“ genannt werden. Ihre Zahl schwankt von 2 bis auf 40 Stufen.[1] Die Mannichfaltigkeit führt ohne Umschweif auf eine Sachlage oder eine Gemüthsverfassung oder wie man sonst die Veranlassung gebenden Thatsachen der sufischen Lebenserfahrung nennen will, die jedenfalls einer verschiedenen Deutung sehr fähig und zu einer begrifflichen Fassung sehr ungeeignet sind. Es wäre selbst schon ein Vortheil, wenn sich statt der Stufen und ihrer Namen einmal etwas über das Prinzip der Stufensetzung überhaupt gesagt fände; denn bei der ausgesprochenen Hinneigung des Sufismus zur Prädestination lässt sich zunächst gar nicht einsehen, in wie fern Unterweisung und guter Wille mit der eigentlichen, sufischen, göttlichen Eingebung concurriren sollen. Denn das eine ist nach den Definitionen von حال und مقام wiederum ausgemacht, dass das erstere Gnadengabe, das letztere Errungenschaft ist. Man halte daher vor allem diesen unstreitig klaren Gegensatz fest, wonach erstens:

حال offenbar nicht unter die Stufen der sufischen Erziehung gehört, sondern nur deren allgemeine Unterlage bildet, gleichsam den Menschen auf seine sufische Begabung zuerst aufmerksam macht;

wonach ferner حال unzweifelhaft nicht in den Bereich des freien Willens fällt, sondern von selbst kommt und geht.

Wenn nun unter Vergegenwärtigung jener Punkte die

---

[1] Im Ganzen handelt darüber Tholuck *de Ssufismo* Cp. IX, S. 320 ff. Sodann de Sacy *Pend-Nameh*, S. 167. — v. Hammer, *Geschichte* u. s. w. S. 346. — Garcin, *La poésie philosophique* S. 56. — Palmer, Cp. V. — Leyden, *Asiat. Res.* XI, S. 407. — Graham, *Transactions* III, S. 98. — Malcolm a. a. O. II, S. 283.

Definitionen von حال einer Prüfung unterworfen werden, so ist es, wenn man für die einzelnen Beispiele einen zusammenfassenden allgemeinen Begriff suchte, nicht zutreffend, so starke Ausdrücke zu wählen wie: „Verzückung“ oder „ekstatischer Zustand“ oder „Begeisterung“. Denn diese Ausdrücke sind keinesfalls das Allgemeine von Freude und „Schmerz“, Lustgefühl und „Beklemmung“. Überdies hätten sich ja zu Definitionen jener gesteigerten Empfindungen Beispiele von abnormen Zuständen, wie Trunkenheit oder Raserei, ganz von selbst dargeboten, zumal diese Vergleiche ganz geläufig sind; so wird z. B. der Zustand des مجذوب beschrieben als der eines Mannes, welcher immer wie trunken (مست) ist.[1] De Sacy selbst hat einen allgemeinen Ausdruck unwillkürlich gebildet (vergl. oben S. 28): *sentiment*. In der That lässt sich حال durch „Empfindung“ wiedergeben und zwar in dem emphatischen Sinne, wenn wir z. B. sagen: der Redner sprach mit Empfindung. Nun freilich wird die natürliche Hinneigung gewisser Menschen, eben der geborenen mystischen Naturen, zu dieser „Empfindung“ dieselbe in der That in gesteigerter Form, wenn auch nicht gleich als „Begeisterung und Verzückung“ darbieten. Man könnte sich jene Anlage am passendsten nach Analogie der Temperamente denken. Ist nun aber حال und احوال etwa die Gesammtheit der Affekte? oder die allgemeine Fähigkeit solche zu haben? Die Definition tritt dem durch die Ausdrücke لا اجتلاب — من غير تصنّع — لا اكتساب entgegen; die sufische Empfindung entsteht eben frei, aus dem Inneren, nicht, wie Freude und Schmerz auf Veranlassung eines äusseren Vorganges. Danach erklärt sich auch die vorsichtige Wahl der Beispiele: طرب, dessen sinnliche Grundbedeutung das „Beben“ ist, wird von der musika-

[1] Graham, *Transactions* S. 98.

lischen Empfindung gebraucht, die als solche von der Tonempfindung und von Schwäche und Stärke des Gehörorgans ganz verschieden ist, vielmehr aus innerer Anlage von selber hervorgeht. Die Begriffe قبض und بسط deren sinnliche Bedeutung das Zusammenziehen und Ausdehnen ist, sind ebenfalls ganz allgemeiner Natur,[1] m. e. W. die mystische Empfindung unterscheidet sich von der „Empfindung schlechthin" dadurch, dass die erstere nicht von der Vorstellung des sie veranlassenden Gegenstandes begleitet ist. Da aber die menschliche Natur das nothwendige Bedürfniss hat, ihre Empfindungen unter einen Begriff zu bringen und auf Gegenstände zu beziehen, und da Cultur und Wissenschaft, als der Mystik entgegengesetzt, einen steten Kampf gegen blosse Empfindung führen, so ist klar, dass die sufische Empfindung, zu deren Begriff die Vorstellungslosigkeit gehört — ihren Gegenstand nothgedrungen nur aus den von der Religion hergenommenen Begriffen supplirt, ohne indess je selbst Religionswissenschaft zu werden.[2] Es ist daher ganz consequent, wenn die Vorschriften zur Erlangung höherer mystischer Stufen vorwiegend negativ gefasst sind: jeder bestimmte Gedanke, jede weltliche Vorstellung soll verschwinden, der Sufi soll in jedem Dinge nur Gott schauen! Aber das sind wiederum „Gedanken"! Es wird danach nicht in Erstaunen setzen, wenn auch die schärfsten sufischen Denker ihre Darstellungen mit

---

[1] Diese Begriffe kommen allerdings auch als sufische Kunstwörter vor, entstanden vielleicht in Anlehnung an Sure 2, 246 (Sacy, *Not. et extr.* XII, S. 323), können hier aber zur Erklärung eines allgemeinen Kunstwortes wohl nur in der gewöhnlichen Bedeutung, die de Sacy mit *contrainte* und *expansion* wiedergiebt (a. a. O. S. 299), gebraucht sein, was de Sacy (a. a. O. S. 317) leugnet.

[2] Den Unterschied zwischen positiver Religion und pantheistischer Mystik hat Tholuck in der Einleitung seiner „Blüthensammlung" auf das schärfste klargelegt.

Ausdrücken der Unbefriedigung schliessen, etwa: dass das Gesagte eigentlich über die Mystik selbst nichts enthalte.[1]

Dass Ibn Ḥaldûn diese technische Bedeutung von حال und مقام kannte, ist ebenso gewiss wie der Umstand, dass er sie in ihrem technischen Sinne hier nicht brauchen wollte. Denn er setzte Eingangs seiner Untersuchung die Eigenart der Sufi gerade nicht in die göttliche Eingebung, sondern in ganz natürliche Vorgänge. Nun soll sich nach jedem Kampf (مجاهدة) dem angehenden Sufi ein Empfinden als Gegenstand der Wahrnehmung darbieten. Dieser حال hängt mit dem sufischen حال (der ja nach der Definition beziehungslos ist) nicht zusammen, da der erstere vielmehr ein Resultat (نتيجة) aus früheren Vorgängen ist. Wiederum umgekehrt wird hier مقام durch festgewurzelte Gewohnheit, also natürlicher Weise entstehend gedacht. Es scheint daher keine Veranlassung, von der gewöhnlichen Bedeutung beider Wörter (حال = Zustand, مقام = Standpunkt) an der oben besprochenen Stelle abzugehen, zumal beide Ausdrücke wegen ihrer Unbestimmtheit passende Mittelglieder zur technischen Bedeutung derselben bilden.

Da nun jeder Mensch nach jedem Seelenkampf ein sittliches Empfinden spürt, dessen Deutlichkeit sich durch die thatsächlich oft bestrittene Möglichkeit sittlicher Selbstbestimmung vor der That gar nicht beirren lässt, und da die

---

[1] Dies tritt vor allem bei Ġazzâlî hervor (Schmölders S. ٣٢ ff.). Bei den Dichtern sind die Klagen über die Unzulänglichkeit des Verstandes (عقل) geradezu typisch. Ḥâfiz bietet reiche Belege dazu. Oben S. 20 findet sich auch ein Beispiel von عقلك „dem armen Verstand.“ Der „Rosengarten des Geheimnisses گلشن راز“, auf dessen Bedeutung für den Sufismus erst neuerdings wieder Bodenstedt (a. a. O.) hingewiesen hat, beginnt sogleich mit einer Untersuchung über das Denken: نخست از فکر خویشم در تحیّر که چبْوَد آنکه گویندش تفکّر (Metrum: Wâfir).

fortgesetzte Wahrnehmung dieser Reihe von Empfindungen die islamischen Frommen aus blossen Asceten endlich zu Sufis gemacht haben soll, so muss der Rationalist uns darlegen, warum dieser Vorgang nicht bei allen Menschen — abgesehen von bloss graduellen Verschiedenheiten — gleichartig sich entwickelt hat. Denn das Gewissen wird sich beim Asceten zwar stärker, methodischer und öfter regen als beim Weltmenschen oder selbst auch bei dem die religiösen Gebote äusserlich erfüllenden Menschen, aber doch wohl nicht in wesentlich anderer Weise?

Die beiden Möglichkeiten (Text oben Seite 24), welche in تلك الحال (als Ergebniss des Kampfes) liegen können, sind: die eine امّا ان تكون نوع عبادة — die andere وامّا ان تكون عبادة وانّما تكون صفة حاصلة للنفس من فرح الخ De Sacy[1] erklärt den ersteren Ausdruck mit *un acte de piété;* de Slane[2] mit *un acte de dévotion* mit der ausdrücklichen Hinzufügung, dass wörtlich vielmehr „*une espèce de dévotion*" zu setzen wäre. Im zweiten Falle haben die genannten, in Übereinstimmung mit der Bulaker und Beyrûter Ausgabe zwischen ان und تكون die Negation لا eingeschaltet. Der Bau beider Sätze, deren Sinn keineswegs auf der Oberfläche liegt, führte zu der sinnstörenden Veränderung: „dieses Empfinden ist entweder eine gottesdienstliche Handlung, dann — —" oder „es ist keine gottesdienstliche Handlung, dann — —". Allein 1. wenn ein disjunktives Urtheil beabsichtigt wird, so führt schon ein ganz natürliches Gefühl zu einem gänzlich gleichen Bau der Glieder. Man kann unmöglich نوع عبادة und لا عبادة gegenüberstellen. Und 2. handelt es sich in beiden Fällen um عبادة; bei dem Sufi! Denn der

[1] *Not. et extr.* XII, S. 299.

[2] Tom. III, S. 87 der *Prolégomènes.*

Sufismus soll ja, wie Ibn Haldûn nachdrücklichst vor schickt, in strengen gottesdienstlichen Übungen seine Vors haben. Beim Nicht-Sufi erst recht! Denn es wird uns im Folgenden ja klar gelegt, dass der Sufi durch Prüfung des inneren Werthes der Handlung von diesem religiösen Formalismus sich befreie, während der Nicht-Sufi diese Mühe spart und immer mit der im einzelnen Fall durch Gesetz vorgeschriebenen Art des Handelns sich begnügt, also in der عبادة stets befangen bleibt. Nach dem Zusammenhang wird also vielmehr die von Quatremère angenommene Lesart ohne لا zu befolgen sein; und نوع kann wörtlich mit „Art“ wiedergegeben werden. Dann würde der Sinn etwa sein: Beim Sufi findet nur eine Art von عبادة statt, die sich dann einwurzelt und zur Gesinnung, zum Standort wird; beim Nicht-Sufi ist es schlecht und recht eine gottesdienstliche Handlung mit dem begleitenden Umstande, dass daraus eine vorübergehende Eigenschaft der Seele wird.

Dieser Sinn ergiebt sich auch durch die Berücksichtigung der wörtlichen Definition von عبادة als gewisser körperlicher Leistungen, die man sich im Dienste der Religion auflegt, z. B. Hersagung der kanonischen Gebetsformeln, Fasten, Pilgerfahrt. Wer diese Handlungen nur aus dem Grunde ausführt, weil sie geboten sind, und dabei keinen anderen Gedanken hat, als dass er sich bei Gott ein Verdienst erwirbt, der mag nur eine flüchtige Empfindung hierbei haben; wer aber über den tieferen Sinn dieser Handlungen bei ihrer Vollbringung nachdenkt, für den werden sie nur „eine Art von عبادة“, flüchten sich in die Gesinnung und verschwinden aus dem Bereich der leeren Form.

Dass die gemüthstieferen Arier mit der grossen historischen Vergangenheit und der edlen Religion Zoroasters mit Begier jener ihnen aufgedrungenen islamischen Werkheilig-

keit — denn zu einem solchen entwickelte sich der Islam thatsächlich — sich entzogen, dass also hier die Erscheinung der reissendschnellen Ausbreitung des persischen Sufismus ihre geschichtliche Erklärung findet, dies liegt ausserordentlich nahe.

Nach Lage der Sache ist die zurückhaltende Ausdrucksweise Ibn Ḫaldûns aus weltmännischer Klugheit sehr erklärlich. — Im folgenden Satze sodann (Text auf S. 25 Zeile 1) ist مقام entweder im sufischen Sinne zu fassen, oder wenn nicht, so wird uns nur erzählt, nicht rationell erklärt, inwiefern das fortgesetzte Zusammenfügen moralischer Standpunkte zu den Begriffen توحيد und معرفة führe, noch weniger werden diese Ausdrücke selbst erklärt. Indess, in Ergänzung des Seite 24 aufgestellten Gedankenschemas scheint عبادة, dem Wahrnehmungsinhalt entsprechend, Punkt 3 und 4 α zu bedeuten, wozu dann die Reflexion (معنى oder فكر je nachdem man vom Produkt oder dem Vermögen redet) entsprechend 4 β die مقامات im natürlichen Verlaufe hinzufügt.

Hiermit wäre der Sufismus formell abgehandelt; wenigstens dessen conventionell feststehende Terminologie, von den Anfängen حال durch die Zwischenglieder der sufischen Laufbahn (مقامات — طريقة) aufsteigend, aus dem religiösen Leben (شريعة — عبادة) bis zu seinem Ende توحيد und معرفة begleitet. Trotz der fast nur andeutenden Behandlung der letzten Punkte liesse sich aus den Consequenzen des Gebotenen ein Rationalismus erkennen, welcher aus der Wahrnehmung der tugendhaften, vorläufig durch positive Religion geleiteten Handlung zur Erkenntniss, zum Wissen des Guten, zur Einheit mit seinem Bewusstsein käme. Zum Schluss dieses Abschnittes erscheint der Koranspruch: „Wer stirbt und die Glaubensformel لا اله u. s. w. hersagt, der tritt ins Paradies ein.“ Hält man hiergegen den berüchtigten Indiffe-

rentismus um nicht zu sagen Feindseligkeit der Sufi[1] gegen Religion, sowie, dass unser Autor die Sufi darstellt, wie sie sind, allenfalls auch, warum sie so sind, nicht wie sie vom orthodoxen Standpunkt sein sollen, so möchte man diese (عبادة) gottesdienstliche Handlung, nämlich die Hersagung der Glaubensformel an der Spitze der höchsten sufischen Vollendung fast für eine Ironie zur Abfertigung der Orthodoxie ansehen.

Ibn Haldûn fährt fort: فالمريد لا بدّ له من الترقّى فى هذه الاطوار واصلها كلها الطاعة والاخلاص ويتقدّمها الايمان ويصاحبها وينشأ عنها الاحوال والصفات نتائج وثمرات ثم ينشا عنها اخرى واخرى الى مقام التوحيد والعرفان

Dieser Abschnitt bietet, zunächst rein formell betrachtet, eine abermalige Darstellung des sufischen Weges, denn der Autor geleitet den sufischen Schüler abermals von Stufe zu Stufe bis zu „توحيد und عرفان“; an dessen letzterer Stelle vorhin das Synonym معرفة erschien. Es ist nun eine berichtigende oder erweiternde Wiederaufnahme des Gesagten ganz gewiss nicht gegen die Regel des logischen Ideenganges; aber wir müssen verlangen, dass im ersten eine Lücke sogleich offengehalten oder im zweiten Stück zurückweisend angedeutet wird. Es fragt sich, ob sich eine solche ergänzende Beziehung durch Vergleichung der Stellen erzwingen lässt, während sie der Autor anzudeuten unterlassen hat.

Die Grundlage des religiösen Elementes ist oben vom Autor festgestellt worden; nur war dort lediglich von Grund-

---

[1] Graham, *Transactions* S. 95, macht die sehr interessante Bemerkung: *It may not be unworthy of remark especially in this place that we are generally speaking at least in this country looked upon as a species or one kind of Sûfi from our non observance here of any rites or forms conceiving a worship of the Deity in mind and adherence to morality sufficient.*

lagen die Rede, während hier von einem Fortentwickeln gesprochen wird; dieser Unterschied kennzeichnet sich durch die Ausdrücke für das religiöse Element, nämlich oben عبادة (gottesdienstliche Handlung), hier طاعة (Gehorsam), اخلاص (Lauterkeit), ايمان (innerlicher Glaube).[1] Hier also ist das religiöse Element nicht als Handlung, sondern als Gesinnung da. Doch scheint Ibn Ḫaldûn auch diese Begriffe trotz ihrer geistigen Natur als etwas äusserliches zu nehmen, so dass, — wie oben die عبادة nach der Gesinnung dessen, der sie übt, zum moralischen Standpunkt, oder zur bloss vorübergehenden Eigenschaft werden kann — so auch hier jene Begriffe als Bezeichnung religiöser Gesinnung zu احوال oder nur zu صفات werden können. (Consequenterweise hätte Ibn Ḫaldûn statt احوال vielmehr مقامات sagen müssen.)

Auf diesen مقامات angelangt, führt der Weg, wie vorhin auch, zum Ende, توحيد; und zwar in Begleitung (oben يصاحبها) des Glaubens. Man gelangt also sowohl mit als ohne Glauben zu jenem Ende, welches توحيد genannt wird. Und besonders das Letztere ist um so glaubhafter, als die höheren sufischen Stufen als Aufhören jeden Gedankeninhaltes ja sogar des Selbstbewusstseins geschildert werden.[2] Ibn Ḫaldûn aber verhüllt diese aus seinen Worten nur herausklingende Meinung, indem oben in der etwas künstlich ausgedrückten Stelle (Seite 25 Zeile 1 des Citates) nicht recht zu sehen ist, wo das religiöse Element fortbleibt, ob bei عبادة oder ob es vielmehr weiter fortwirkt.

Oder anders ausgedrückt: der nahe Zusammenhang von religiöser und mystischer Anlage bleibt nicht unbemerkt.

[1] Diese Begriffe sind behandelt: Krehl, *Beiträge zur Charakteristik* . . S. 13 ff.

[2] Der Kunstausdruck hierfür ist nächst dem allgemeinen فناء auch تفريد. Vergl. de Sacy *Not. et extr.* XII, S. 329 Note.

Dass die letztere mit natürlichen Vorgängen sich verbindet und dadurch als Objekt des Wissens sich darstellt, dies ist gewiss; und hierbei kommen auf erster Stufe Wahrnehmungen und ein gewisses Verhalten bei den Wahrnehmungen in Betracht. Aber wenn man von demselben Standpunkt die Religion in den Bereich der Erörterung zieht, so ist es eben mit der positiven Religion — wegen des Gegensatzes von natürlich und geoffenbart — zu Ende, auch wenn man statt des alleräusserlichsten Ritus oder gottesdienstlicher Handlungen im Allgemeinen Ausdrücke religiöser Gesinnung setzt wie طاعة — اخلاص — ايمان. Umgekehrt ist hier Ibn Ḫaldûn von dem Begriffe ادراك, mag man ihn im arabisch-persischen Sinne auch noch so geistig fassen, durch Hineinziehung der Religion gänzlich abgedrängt worden.

Doch folgen wir unserem Autor weiter. واذا وقع تقصير فى النتيجة او خلل فيعلم[a] انه انما اتى من قِبَلِ التقصير فى الذى قبله وكذلك فى الخواطر الانسانية[b] والواردات القلبية فلهذا يحتاج المريد الى محاسبة نفسه فى سائر اعماله وينظر فى خفاياها[c] لان حصول النتائج عن الاعمال ضرورىٌّ وتصورها من الخلل فيها كذلك والمريد يجد ذلك بذوقه ويحاسب نفسه على أسبابه

Verschiedene Lesarten: [a] فنعلم B. und Beyr., [b] النفسانيه B. und Beyr., [c] حقائقها Beyr., de S. und Qutr. weichen nicht von einander ab.

Diese Stelle giebt durch die Kürze und Vieldeutigkeit ihrer Ausdrücke zu mancherlei Zweifeln Anlass. Halten wir uns zuerst an den strengen Wortsinn „und wenn eine Unzulänglichkeit oder (geradezu) ein Mangel im Ergebniss sich herausstellt, so möge man beherzigen, dass dieses nur von Seiten des früher begangenen Fehlers gekommen ist, und

ebenso ist es im Verlauf der (gewöhnlichen) menschlichen Gedanken und der ins Gemüth kommenden Einfälle und deswegen hat der Adept sich selbst bei allen Handlungen genaue Rechenschaft abzulegen und in die tiefsten Falten seines Herzens zu dringen. Denn die Resultate ergeben sich mit Nothwendigkeit aus den Handlungen und ihre Unzulänglichkeiten aus den Fehlern darin desgleichen. Der Adept findet dies durch sein ذوق (wörtlich: Geschmack) und legt sich selbst Rechenschaft ab mit Rücksicht auf die bewegenden Ursachen davon."

Erst durch den folgenden Abschnitt, der durch seine Schlusswendung sich an die letzten Zeilen dieses Abschnittes anschliesst, ergiebt sich eine feste Beziehung; fassen wir diese zuerst ins Auge.

ولا يشاركهم فى ذلك الا القليل من الناس لانّ الغفلة عن هذا كانها شاملة وغاية اهل العبادات اذا لم ينتهوا الى هذا النوع انهم يأتون بالطاعات مخلصة من نظر الفقه فى الاجزاء والامتثال وهؤلاء يحثون عن نتائجها بالاذواق
„Und hierin gesellen sich ihnen nur wenige Menschen zu, denn die Nachlässigkeit der Menschen (die sich) in Vermeidung dieses (sich-Rechenschaft-ablegens zeigt,) ist, so zu sagen, allgemein." Den letzten Satz giebt de Sacy[1] in erweiternder Umschreibung wie folgt wieder: *Les hommes pieux qui ne sont pas élevés jusqu'à cette classe (des mystiques) ne se proposent rien de plus que de pratiquer les oeuvres commandées par la loi, dans toute la perfection que définit la science de la jurisprudence, science qui en détermine toutes les parties et en donne les modèles.* De Slane[2]: *Les hommes pieux qui ne se sont pas élevés jusqu'à cette classe (de mystiques) ne se pro-*

---

[1] *Not. et extr.* XII, S. 300.
[2] *Les prolégomènes* III, S. 88.

posent rien de plus que de remplir les seuls devoirs que la jurisprudence regarde comme suffisantes pour celui qui veut satisfaire (aux prescriptions de la loi) et s'y conformer. Der kleine Schlusssatz verweist abermals auf die Sufi, welche die Rechenschaft durch *adwâk* ermöglichen.

Der zweitcitirte fünfzeilige Abschnitt lässt unstreitig den Gegensatz zwischen den Frommen und den Sufi wieder erkennen. Dass beide in den ersten Zeiten des Islam zusammengingen und wie und wodurch ein Gegensatz entstand, ist ja der Gedankengang in der ganzen Ibn Ḫaldûn'schen Darstellung. Zweitens steht fest, dass von der Beurtheilung des moralischen Werthes der Handlungen die Rede ist. Aber ganz und gar nicht so deutlich ist der dritte Punkt, wo Ibn Ḫaldûn hätte sagen müssen: dem frommen Muslim ist die positive Vorschrift einzige Richtschnur der Sittlichkeit, der Sufi aber hat eine höhere, bessere, innere Sittlichkeit.

Hiermit kehren wir zu dem (Seite 39) citirten Abschnitt zurück, der also die gegensätzliche, positive Seite zur orthodoxen, hier verworfenen Moral bildet. Es wird wiederum nicht befremden, dass der darzustellende Gegensatz gegen den Islam in möglichst allgemeinen Ausdrücken erscheint; so dass eine Deutung zwar versucht werden kann, aber natürlich nur locker in das allzu grosse Gewand hineinpasst. Immerhin bildet das Wort نتيجة (Seite 39 erste Zeile des Citats) eine unabweisliche Beziehung zu der obigen Stelle (Seite 24 Zeile 2 des Citates): „das Ergebniss eines jeden Kampfes sei ein حال, der sich beim Sufi zur Gesinnung befestige und so zum höchsten Ziele führe.“ Der Sufi wurde dabei als rein zuschauend gedacht und dies in ganz natürlicher Fortführung der مواجد مدركة von denen Ibn Ḫaldûn ausging. Also zeigt sich, dass hier die zweite Möglichkeit gemeint ist: „wie, wenn der zuschauende Adept einmal nach dem Seelenkampfe nicht

das Ergebniss des حال hat, sondern irgend ein minderes?“ Dieses dem حال entgegengesetzte Empfinden wird mit deutlicher Climax تقصير und خلل genannt. Dass nicht an Schuldbewusstsein zu denken ist, beweist das Folgende. Die Indifferenz gegen Gutes und Böses im Sufismus ist zudem mehrfach deutlich bezeugt und erklärt sich auch aus einer fortgesetzten, leicht den Verdacht des Egoismus weckenden Weltflucht sehr natürlich: wenn nicht zur Erlangung eines Genusses, nicht wegen eines äusseren Effektes gehandelt wird, sondern gleichsam als Probe um zuzusehen, wie dem Subjekt danach zu Muthe ist, so giebt es nur zweierlei: Gefühl des Interesses und Gefühl der Indifferenz. Das zweite ist hier gemeint. Der Adept fühlt nicht etwa Reue oder sagt sich, dass er anders hätte handeln müssen und können, sondern, da alle Handlungen in ein Causalverhältniss eintreten (حصول النتائج عن الاعمال ضرورى), so findet er durch logischen Schluss, dass diese Unzulänglichkeit durch eine frühere Unzulänglichkeit bedingt ist. Es liegt nun auf der Hand, dass vollständigste Objektivität der Handlungen und die Vermeidung der Selbsttäuschung (— in beiderlei Hinsicht droht der crasseste Libertinismus —) nur bei der gewissenhaftesten Selbstprüfung möglich ist. Jenes nothwendige Sich-Bedingen der Handlungen soll in gleicher Weise stattfinden فى الخواطر الانسانية والواردات القلبية. Ersichtlicher Weise ist ein Beispiel von eintretender Nothwendigkeit gemeint. De Sacy[1] hat die beiden Begriffspaare erklärt durch: *les pensées de l'esprit de l'homme et dans les lumières surnaturelles qui se communiquent spontanément au coeur.* De Slane[2]: *Il est de même des pensées, qui passent par l'esprit de l'homme et des lumières qui arrivent spontanément au coeur.*

[1] *Not. et extr.* XII, S. 300.
[2] *Prolégomènes* III, S. 88.

Was nun den zweiten Begriffscomplex betrifft, so ist gegen die Wiedergabe als sufischen Kunstausdruck der Einwand zu erheben 1. dass der Zusammenhang, wieviel mehr die Causalität solcher واردات unter sich gar nicht einzusehen ist. Die واردات sind wie die Begriffe der gleichen Classe (vergl. S. 12) im einzelnen Falle von Gott eingegeben; ja in der Definition von حال ist sogar besonders hervorgehoben, dass dieser Begriff ganz auf seinem Einzelfalle beruhe ohne Rücksicht auf Wiederholung;

2. würde zum Behufe eines erklärenden Vergleiches sich ein so schwieriger sufischer Begriff wenig eignen;

3. hat وارد eine technische und zwar nicht speziell sufische Bedeutung, welche um so näher liegt, da sie in den Definitionen von خاطر in Form eines Gegensatzes zu diesem Worte erscheint.

Ǵorǵânî:[1] الخاطر ما يرد على القلب من الخطاب [او] والوارد الذى لا يعمل العبد فيه und Ibn ʿArabî:[2] الخاطر ما يرد على القلب والضمير من الخطاب ربّانيّا كان او مَلَكيا او نفيا [نفسيا] او شيطانيّا من غير اقامة وقد يكون كل وارد لا تعمّل لك فيه.

ʿAbd-urrazzâḳ:[3] الخاطر ما يرد على القلب من الخطاب او[و] الوارد الذى لا يعمل العبد فيه وما كان خطاب

In diesen Definitionen erscheint das Verbum ورد zur Bezeichnung des Bewusstwerdens der Gedanken. Die sinnliche Grundbedeutung von ورد ist die des Niedersteigens zum Wasserschöpfen. Die Bewegung des von oben Herunterkommens wird einigermassen durch das Wort „Einfall“ im

[1] Ǵorǵânî a. a. O. S. 101.
[2] ebd. S. 288.
[3] Sprenger Art. 488.

concreten Sinne wiedergegeben. Übrigens ist diese Seite des Begriffes durch لا يعمل العبد فيه „ohne dass der Mensch eine Thätigkeit dabei äussert“ in den Definitionen klar gelegt. Der Gegensatz wird dadurch noch schärfer, dass zur Erklärung von خاطر der Begriff ورد selbst wieder verwandt ist, so dass sich gewissermassen وارد من الخطاب und وارد لا يعمل العبد فيه gegenüber stehen.

Die sinnliche Grundbedeutung von خطر ist das „Hin- und Herbewegen des Kameelschweifes.“ Das Neupersische bietet, zur Ergänzung hier sehr geeignet, Ausdrücke wie این چیز در خاطرمست „diese Sache ist mir inne, gegenwärtig, ich habe sie im Gedächtniss.“ Übrigens ist auch die Bedeutung خاطر = „Seele, Gedanken“ im neupers. ganz gewöhnlich. Man möchte annehmen, dass خطاب (Infinit. d. III. F.) gleichs. „sich selbst anreden“ also „verständige Erwägung“ bedeute, allein diese Auffassung wird durch die weitere Definition Ibn ʿArabî's ربّانيّا كان الخ widerlegt: الخطاب ist im Gegentheil ein echt sufischer Begriff: die von Gott oder einem Engel oder einem Teufel oder der sinnlichen Seele des Menschen selbst an diese gerichtete Ansprache. In diesem Sinne würde der Gegensatz von خواطر und واردات am besten durch „Eingebungen und Einfälle“ wiederzugeben sein. Wollen wir nun nicht annehmen, dass Ibn Ḫaldûn diese zwei, die Nothwendigkeit und bewusste Einwirkung direkt ausschliessenden Begriffe zur Verdeutlichung jener oben besprochenen Causalität verwandt habe, so bleibt nur die Möglichkeit: Ibn Ḫaldûn sei rücksichtlich خواطر der gewöhnlichen Bedeutung gefolgt, also: „Gedanken“ (wie sie z. B. Jemand hin- und herbewegt, der sich etwas in das Gedächtniss zurückrufen will). Ebendarauf führt auch der Zusatz „الانسانية“ الخواطر „die (gewöhnlichen) menschlichen Gedanken“, ein Zusatz, der bei

einem Kunstausdruck nicht recht passend wäre. Danach wäre das den Begriffen وارد und خاطر Gemeinschaftliche die „Vorstellung" und zwar in dem Sinne dieses auch im Deutschen etwas vieldeutigen Begriffes, in welchem man die „Vorstellungen" als fortlaufende Äusserungen des geistigen Lebens, etwa gleichbedeutend mit „Gedanken" bezeichnet und daher in solchem Wortverstande z. B. die Behauptung ausspricht, „dass der Mensch nie ohne Vorstellung sei", oder „nie zwei Vorstellungen zugleich haben könne", oder die Frage aufwirft „ob der Mensch im Schlafe ohne Vorstellung sei, auch wenn er nicht träume." Der Unterschied der beiden Begriffe aber liegt darin, dass خاطر den vorsätzlich geregelten Lauf der Vorstellungen bezeichnet, واردات ihren natürlichen Verlauf. Man darf sich übrigens von der Tragweite und Schärfe dieser Unterscheidungen nicht zu viel versprechen, denn die bewusste Regelung der aufeinanderfolgenden Vorstellungen zum Zweck der Erkenntniss findet auch nur in beschränktem Maasse statt und die gewünschte Einsicht kommt oft erst nachträglich und plötzlich wie ein „Einfall".

Auch ist nicht zu übersehen, dass je aufrichtiger und ausgeprägter der Idealismus ist, desto mehr die „Vorstellungen" den Begriff der Wahrnehmung und der Aussenwelt überhaupt, die dann ja Scheinwelt ist, verdrängen und verwischen; umgekehrt der ausgeprägte Realismus die Vorstellungen als blosse gleichsam in das Geistige übersetzte Eindrücke der festen Aussenwelt ansieht; ebenso gewinnt die Wahrnehmung an Bedeutsamkeit, so dass neben ihr die Vorstellungen nur als schwächere Reproduktion des Vorganges der Wahrnehmung erscheinen.

Diese Erwägung ist wichtig, weil sie den (vergl. oben S. 11) Gebrauch von واردات im realen Sinne zeigt فالمعنى ينشأ من ادراك واردات واحوال, wo also Ibn Haldûn die

äusseren Dinge und unser geistiges Empfinden davon, wie es im gewöhnlichen Leben allerdings geschieht, identifizirt; und diese Auffassung jener Stelle vertritt auch de Sacy, wenn er die letztere durch *perception des événements qui arrivent de l'extérieur et des états qu'il éprouve* wiedergiebt.[1] Es bieten sich daher für unseren Autor drei Bedeutungen von واردات, von denen die letztbehandelte, sowie die vorhin von de Sacy angezogene, rein sufische „*lumières surnaturelles*" als ungeeignete Beispiele eines Falles von nothwendig fortwirkender Causalität zu verwerfen sind. Gleichzeitig wird auch der Zusatz von قلبيّة erklärlich, als zur Abwehr der Auffassung, dass es sich um äussere Ereignisse im Gegensatz zu احوال handele. Nunmehr gewähren beide Ausdrücke allerdings ein sehr gutes Beispiel der rationalistischen Auffassung von تقصير. So gewiss wie die Deutlichkeit, Stärke und praktische Verwendbarkeit der Vorstellungen, mit anderen Worten der geistige Lebensprocess von den vorausgehenden Vorstellungen abhängig ist (also ein Mosaik der erworbenen Einzelvorstellungen), so ist in jedem Einzelfall des sufischen Empfindens nach einem sittlichen Kampfe eine wahrgenommene Unzulänglichkeit die natürliche Folge einer früheren Unzulänglichkeit. Übrigens ist dies die ganz einfache Consequenz des oben behandelten Falles: wenn die Gewohnheit des Guthandelns allmählich einen Charakter festigt und von Stufe zu Stufe bis zur Einheit des Bewusstseins führt, so wird natürlich die Gewohnheit des Schlechthandelns, also das allmählich herangebildete Laster im Einzelfall nothwendig schlechte Resultate bringen.

Dies ist mit der orthodoxen Auffassung von der Nothwendigkeit der guten und schlechten Handlungen durchaus im

[1] *Not. et extr.* XII, S. 299.

Einklang. Die Handlungen werden (und nicht nur bildlich) in Gewichtsverhältnissen gedacht, bestimmen sich rück- und vorwirkend, können sogar borgweise bei verschiedenen Menschen ausgeglichen werden. Bei dieser unerbittlichen Wirkung der Handlungen hat das handelnde Subjekt das grösste Interesse, diesen objektiven Werth auch subjektiv zu erkennen. Dies wird beim Frommen durch die positive Satzung erreicht, beim Sufi durch اذواق und مواجد. Hiermit ist also Ibn Ḥaldûn wiederum beim Ausgangspunkt seiner Untersuchung angekommen, den eigenartigen Empfindungen, die im Verlaufe des ascetischen Lebens entstehen und den Sufi vom Frommen unterscheiden. Der rationalistisch unternommene Erklärungsversuch hat hiermit sein Ende erreicht. Die nochmalige Zusammenfassung des Resultates lautet: وظهر ان اصل طريقتهم كلها محاسبةُ النفس على الافعال والتروك والكلامُ فى هذه الاذواق والمواجد التى تحصل عن المجاهدات ثم يستقرّ المريد مقاما من المقامات ويترقّى منها الى غيرها „Es ist also klar, dass ihr ganzes Sonderverfahren darin besteht, dass man sich selbst für alle Handlungen und Unterlassungen zur Rechenschaft zieht, und diese, *adwâk* und *mavâǵîd* bezeichneten, aus den Seelenkämpfen entstehenden inneren Gefühle und Empfindungen systematisch behandelt. Dann erlangt der Aspirant einen gewissen Standpunkt und steigt zu immer höheren Standpunkten auf.“

Im weiteren Verlauf dieses ganzen sehr ausgedehnten Abschnittes über den Sufismus wird auf die allmähliche Ausbildung der sufischen Wissenschaft, namentlich der sufischen Litteratur eingegangen. Aber dies alles erhebt sich auf der Grundlage der einleitenden, hier näher dargelegten Abschnitte; diese gerade bilden unstreitig den anziehendsten Theil des Ganzen.

Obwohl die letzten Zeilen wenig erklären, vielmehr durch die daselbst unerklärt gebliebenen Begriffe مواجد und اذواق die ganze Darstellung wie ein Reif sich zusammenschliesst, indem es bei den sufischen Empfindungen als solchen bleibt, so ist doch der Standpunkt Ibn Ḫaldûns kühn genug, denn er geht von Thatsachen des allgemeinen Seelenlebens aus, ist aber, wie es scheint, auf halbem Wege stehen geblieben, da er die sich ergebenden Schlüsse mit Rücksicht auf die positive Religion wohl nicht zu ziehen wagte.

Die Methode Ibn Haldûns bietet, was auch ihre Schwächen im Resultat sein mögen, den Vorzug, dass sie auf die spekulativen und theoretischen Ausbildungen oder richtiger „Verbildungen" des Sufismus nicht eingeht, sondern denselben, wie dem Historiker nahe liegt, seiner natürlichen Entstehung nach zur Darstellung bringt. Auf dieser natürlichen Grundlage erhebt sich der Sufismus zu einem System der praktischen Moral im muhammedanischen Sinne! d. h. behaftet mit dem unerträglichen Widerspruch, dass das Subjekt sich bloss zuschauend verhält bei dem Getriebe sich nothwendig bedingender Vorgänge, innerhalb deren stehend es dennoch nach einer höchsten Vollkommenheit streben soll.

Diese Sachlage möchte aber dazu dienen, die immer wiederholte Klage über die Dunkelheit, Unverständlichkeit und Verworrenheit der Zeugnisse über den Sufismus zu rechtfertigen. Man könnte sich für berechtigt halten alle Versuche einer Darstellung des sufischen Systems mit den Worten Schmölders[1] zurückzuweisen: *Le Çoûfisme n'est pas un système philosophique; il ne forme pas non plus une secte religieuse; jamais un musulman ne l'a considéré ni comme l'un ni comme*

[1] *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes* S. 206.

l'autre: c'est une manière de vivre, une sorte d'ordre monastique, si l'on veut et rien de plus. Le Çoûfi suppose que la vérité divine se manifeste immédiatement à l'homme, qui la veut obtenir pourvu que retiré, détaché de toutes les passions humaines, on se voue uniquement à une vie contemplative. Et comme cette sorte de révélations est individuelle, comme elle porte sur des choses indicibles et indéfinissables il est clair qu'un système scientifique n'en saurait jamais résulter.

Wenn auch nicht mit dem Sufismus als Ganzem und als System sich deckend, so doch im Einzelnen mögen die verschiedensten und vielleicht darunter recht freisinnige Erziehungsprinzipe[1] unter dem Deckmantel des Sufismus und seiner geheimnissvollen Terminologie geübt worden sein. Allein dass die Mystik darinnen nicht zum reinen Ausdruck kommt, darauf deuten alle ihre äusseren Einzelerscheinungen hin. Der schwärmerische Zug zur Einsamkeit, das selbstquälerische Versenken ins tiefste Innere, Visionen und ekstatische Zustände, die Ahnung einer Weltseele und der Wunsch einer vollständigen Vereinigung mit ihr, die häufig bemerkte Verwandtschaft der dichterischen Veranlagung mit der mystischen: — dies alles sind Anzeichen, dass der Mysticismus in einem System des Handelns nicht sein Wesen, sondern vielmehr seine Rettung sehen sollte. Es ist von höchstem Interesse, in dem Bildungsgange eines unserer grössten Geister die wahre Überwindung und Durchbildung dieser mystischen Vorstufen zu verfolgen. Goethe hat nicht nur in seiner jüngeren Periode die mannichfachsten und nachhaltigsten Berührungen mit mystischen Geistern gehabt, sondern auch in den „Bekenntnissen einer schönen Seele" einen bedeutsamen

[1] Eines der interessantesten Beispiele giebt Leyden Asiat. Res. XI durch seine Darstellung der *Rosheniah sect and its founder Báyezíd Ansárí.*

Beitrag zum Verständniss des Mystischen in der Menschennatur geliefert.

Der Mysticismus liesse sich mit einem Ausdrucke Sprengers als *hypertrophy of the religious feelings*[1] erklären: als die krankhafte, einseitige Ausbildung einer zarten, tiefangelegten Natur. Es ist leicht denkbar, dass, ebenso wie die Temperamente, die Natur zwar vereinzelt aber doch zu allen Zeiten und in allen Völkern Menschen hervorbrächte von erhöhter Reizbarkeit, deren erste Wirkung die Flucht vor der Bedrängniss durch diese heftigen Eindrücke d. i. Hang zur Einsamkeit wäre. Und nun wäre die übersinnliche Welt, wie sie die positiven Religionen lehren, gerade der natürlich sich darbietende Hafen, in welchen der Mensch vor der andrängenden Aussenwelt sich rettet. Auf diesen Standpunkt führt Ibn Ḫaldûn, wenn er von مواجد im Zusammenhang mit dem religiös beschaulichen Leben spricht, sodann auf die Natur des ادراك eingeht, welcher die sehr vertiefte arabisch-persische Auffassung der inneren Wahrnehmung in sich schliesst, und daraus die Welt der Begriffe als Wissenschaft des Sufismus (علم التصوّف) aufzubauen wenigstens einen Versuch macht.

Bei der geringen praktischen Bedeutung, welche dem Mysticismus in unseren Tagen beigemessen wird, ist auch die Behandlung des Sufismus von diesem Gesichtspunkt aus seit Tholuck in umfassenderer Weise nicht mehr unternommen worden. Allein für das Studium der persischen Dichter, ja für die Cultur des Orients bleibt der Sufismus ein wichtiger Gegenstand. Er hat seine Wurzeln ins Volksleben gesenkt, und es ist nicht undenkbar, dass er zur Fanatisirung der

[1] Einleitung seiner Ausgabe des ʿAbd-urrazzák.

Massen und zur politischen Rolle sich eines Tages noch ebenso befähigt zeigt, wie der Muridismus in den ersten Decennien unseres Jahrhunderts bei den Kaukasusvölkern. Bei der Dunkelheit seiner schriftlichen Zeugnisse aber wird ein höherer, kritischer Standpunkt, wie ihn Ibn Haldûn zu gewinnen suchte, für das Studium des Sufismus kaum zu entbehren sein.

Titel der citirten Bücher.

Transactions of the literary society of Bombay London 1819 (*A treatise on Sufiism, or Mahomedan Mysticism by the Lieutenant* James William Graham).

v. Hammer: *Geschichte der schönen Redekünste Persiens mit einer Blüthenlese aus zweihundert persischen Dichtern* Wien 1818.

Pend-Nameh ou le livre des conseils de Attar ed. S. de Sacy. Paris 1819.

Tholuck: *Ssufismus sive theosophia Persarum pantheistica.* Berolini 1821.

Tholuck: *Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik.* Berlin 1825.

Malcolm: *The history of Persia from the most early period to the present time containing an account of the religion, government, usages and character of the inhabitants of that kingdom.* London 1829.

Schmölders: *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes et notamment sur la doctrine d'Algazzali.* Paris 1842.

'Abdou-r-razzâqs Dictionary of the technical terms of the Sufies, Ed. by Sprenger. Calcutta 1845.

Definitiones Ali ben Mohammed Dschordschânî, Ed. G. Flügel. Lipsiae 1845.

Die Erfreuung der Geister von 'Omar ben Suleimân. Türkisch und Deutsch. Herausg. v. L. Krehl. Leipzig 1848.

Garcin de Tassy: *La poésie philosophique et religieuse chez les Persans. — Le langage des oiseaux.* Paris 1856.

Palmer: *Oriental Mysticism: a treatise on the sufistic and unitary theosophy of the Persians.* Cambridge 1867.

Brown: *The dervishes or oriental spiritualism.* London 1868.

Krehl: *Beiträge zur Charakteristik der Lehre vom Glauben im Islam.* Leipzig 1877.

Whinfield: *Gulshan i raz: the mystic rose garden of Sa'd ud din Mahmud Shabistari.* London 1880.

(Die übrigen Citate sind an ihrer Stelle mit vollständigem Titel angegeben.)

Lebenslauf.

Ich, Herman Heinrich Frank, geboren am 2. August 1853 zu Wikoline (Schlesien), absolvirte von Michaelis 1865 bis ebenda 1873 das Gymnasium zu Lauban und studirte auf den Universitäten Göttingen, Tübingen und Berlin anfangs Sanscrit, dann die Rechte. Nach Ablegung der ersten juristischen Prüfung fungirte ich als Referendar an den Gerichten von Ehrenbreitstein, Neuwied und Liegnitz von August 1878 bis October 1879 und an der Regierung zu Breslau, sowie dem Landrathsamte zu Guhrau bis October 1881. Von da ab trieb ich auf der Universität Leipzig Persisch, Arabisch und Türkisch und promovirte daselbst am 2. August 1884. Die Prüfungsfächer waren: Persisch, Arabisch und Philosophie. Allen meinen geschätzten Herrn Lehrern und Gönnern, insbesondere aber meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Geheimrath Professor Dr. Fleischer, dessen Güte ich die Förderung meiner orientalischen Studien zumeist verdanke, spreche ich hierdurch öffentlich meinen tiefgefühlten Dank aus.

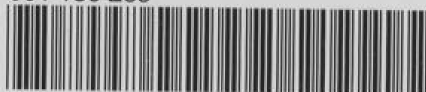
Die Vorstudien zur vorliegenden Dissertation führten auf ein so schwieriges und so ausgedehntes Arbeitsfeld, dass sich vor der Hand nur „Beiträge“ liefern liessen, deren Verarbeitung zu einem grösseren Ganzen der Zukunft vorbehalten bleiben muss und hoffentlich durch die lebendige Anschauung

an Ort und Stelle manche Förderung erfahren wird, die auch die fleissigste Thätigkeit in der europäischen Studirstube nicht zu geben vermag.

Schliesslich erfülle ich an dieser Stelle die angenehme Pflicht, dem Geheimen Hofrath Herrn Oberbibliothekar Dr. Pertsch in Gotha für die äusserst liberal gewährte Benutzung der gedruckten und handschriftlichen Schätze der Herzogl. Gothaer Bibliothek, sowie für manchen nützlichen Wink in Bezug auf die einschlägigen Quellen und Litteratur meinen verbindlichsten Dank auszusprechen.

Geschrieben zu Leipzig im October 1884.

Herman Frank.


ULB Halle
3/1
001 130 285

